-Reihe **Japan modern**

SCHINZINGER

Japanisches Denken



ERICH SCHMIDT VERLAG

Dieser Band ist eine Veröffentlichung der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG), Tōkyō. Für die Reihe „Japan modern" wird die OAG wissenschaftlich beraten von Prof. Dr. *Arnulf Baring* (Freie Universität Berlin) · Dr. *Werner Draguhn* (Direktor, Institut für Asienkunde, Hamburg) · Prof. Dr. *Paul Kevenhörster* (Kurator, Deutsche Stiftung für Internationale Entwicklung, Berlin) · Prof. Dr. *Robert Schinzinger* (Gakushūin-Universität, Tōkyō, emer.) · Dr. *Theo Sommer* (Chefredakteur, DIE ZEIT, Hamburg) · Prof. *Tatsuji Iwabuchi* (Gakushūin-Universität, Tōkyō) · Prof. Shūichi Katō (Sophia-Universität, Tōkyō) · Prof. *Takeyoshi Kawashima* (Tōkyō-Universität) · Prof. *Yukitoshi Suzuki* (Tōkyō Gaigo-Universität) · Prof. *Hidekazu Yoshida* (Musikkritiker, Asahi Shinbun, Tōkyō).

OAG-Reihe **Japan modern** / Band 5

Japanisches Denken

Der weltanschauliche Hintergrund des heutigen Japan

Von Prof. Dr. Robert Schinzinger

ERICH SCHMIDT VERLAG

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Schinzinger, Robert:
Japanisches Denken : d. weltanschaul. Hintergrund d. heutigen Japan / von Robert Schinzinger. – Berlin : E. Schmidt, 1983.
(OAG-Reihe Japan modern ; Bd. 5)
ISBN 3-503-02321-6

NE: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens: OAG-Reihe Japan modern

Umschlag:
Foto von Tazō Nagano, Nara
Graphik von Prof. Willem Hölter, Berlin (West)

ISBN 3 503 02321 6

Druck: Saladruck, Berlin

Vorwort

Wir geben diese Schrift in unserer OAG-Reihe „Japan modern" heraus, weil das Denken und Verhalten der modernen Japaner nur verstanden werden kann, wenn man den weltanschaulichen Hintergrund kennt. Die Geschichte der japanischen Philosophie seit hundert Jahren spiegelt die Entwicklung des modernen Denkens in Japan. Sie zeigt die Aufnahme westlicher Motive und Methoden wie auch zugleich die Eigenart eines Denkens, das seine Wurzeln in der geistigen Substanz des Ostens hat.

Professor Dr. Robert Schinzinger, der Verfasser dieser Schrift, lebt seit 1923 in Japan. Von 1923 bis 1942 wirkte er als Lektor in Osaka, von 1942 bis 1959 als Lektor an der Tōkyō Universität. Von 1952 bis 1973 war er Professor für deutsche Geistesgeschichte an der *Gakushūin* Universität in Tōkyō. Jetzt lebt er in Yokohama im Ruhestand.

In Japan ist Professor Schinzinger als Übersetzer von Abhandlungen des Philosophen *Kitarō Nishida* sowie als Mitherausgeber eines deutsch-japanischen und japanisch-deutschen Wörterbuchs sehr bekannt. Von 1959 bis 1969 war er Vorsitzender der OAG und gleichzeitig im Vorstand der Asiatic Society of Japan.

Tōkyō, im Juli 1982

Dr. Rainer Lindberg
Vorsitzender der OAG

Vorbemerkung

Bei der *Aussprache* japanischer Wörter in der lateinischen Umschreibung („rōma-ji") ist zu beachten:

ch	wie tsch
ei und eu	wie e + i und e + u
j	wie dsch
s	wie ß
y	wie j (Yokohama, Jokohama)
z	ist stimmhaftes s (wie in „Rose")

Inhalt

ERSTER TEIL

Japanische Weltanschauung (vor 1868)

§ 1

Einleitung

Bevor in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts die abendländische Philosophie in Japan aufgenommen wurde, gab es natürlich schon so etwas wie eine japanische Weltanschauung. Sie war aus shintoistischen, buddhistischen und konfuzianischen Elementen in vielen Jahrhunderten zusammengewachsen, wenn auch nicht systematisch formuliert.

Um dieses dicht verflochtene Wurzelwerk der japanischen Weltanschauung verständlich und übersichtlich zu machen, analysiert die historische Betrachtung diese drei Faktoren gesondert, aber mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß sie zusammen existierten und sich gegenseitig beeinflußten.

Dabei muß man sich von dem Vorurteil freimachen, daß „Einheit" nur Pyramide und System sei. Auch der Urwald ist eine Einheit, wo alles auf alles bezogen ist und sich gegenseitig bedingt.

Ein Vorurteil wäre es auch, einem dieser Faktoren einen Vorrang vor den anderen zu geben. Für die Adlerperspektive des Historikers ist alles, wie es ist, in gewisser Hinsicht negativ, in anderer positiv. In dem historischen Prozeß selbst haben Vertreter der verschiedenen weltanschaulichen Elemente versucht, ihren Standpunkt als höher und wertvoller zu behaupten. Aber der ausländische Beobachter enthält sich einer Stellungnahme.

Ein drittes Vorurteil wäre es, wollte man den ganzen geschichtlichen Prozeß nur unter dem Gesichtspunkt des Fortschritts ansehen. Jeder Fortschritt wird mit Verlusten erkauft. Darüber hinaus ist es für Japan eigentümlich, daß neben dem Neuen immer noch das Alte weiter existiert. Das ist eine Art ewige Gegenwart des Vergangenen, das dem Willen zur Zukunft nicht aufgeopfert wird.

Damit wird dem Handelnden nicht verwehrt, Stellung zu beziehen, aber der Schauende versucht doch, die Erscheinungen so zu sehen und zu zeigen, wie sie erscheinen.

§ 2

Shintoismus

„Shintō" ist im Grunde eine animistische Naturreligion, vergleichbar der Religion der alten Griechen; nur daß Shintō heute noch da ist und das japanische Lebensgefühl weitgehend bestimmt. Fünf Stufen sind in der Geschichte des Shintoismus zu unterscheiden: 1. der prähistorische Shintoismus, der Ur-Shintō, 2. die Zeit von 600 bis 1600, 3. die *Edo*-Zeit (1600–1868), 4. der Staats-Shintō (1868–1945) und 5. die Gegenwart (seit 1945).

1. Ur-Shintō

Da es schriftliche Überlieferung erst seit dem 6. Jahrhundert gibt, als die chinesische Schrift eingeführt wurde, beruhen alle Aussagen über die prähistorische Zeit auf Rückschlüssen und Mutmaßungen. Zweifellos waren von Anfang an zwei Elemente da: Naturkult und Ahnenkult.

Der Naturkult zeigte sich in der Verehrung von Sonne, Bergen, Bäumen, Wasserfällen und Phallus-Steinen. Dabei wurde zwischen den Dingen und der in den Dingen sich zeigenden Gottheit nicht unterschieden. Ein kleines Heiligtum (*o-miya*, Schrein) war der Gottheit gewidmet. Beim Schreinfest *(matsuri)* wurde vermutlich ein Tragschrein, eine Art „Bundeslade", um die Felder getragen, um Fruchtbarkeit zu erbitten. Man kann annehmen, daß in dem Tragschrein ursprünglich ein Phallussymbol eingeschreint war. Bitte um Fruchtbarkeit und Fruchtbarkeitszauber waren zweifellos das zentrale Anliegen des Fischer- und Bauernvolks.

Der Ahnenkult hatte schon vor der Berührung mit dem chinesischen Ahnenkult eine Entwicklung von primitiver Scheu vor unruhigen Totenseelen zur Verehrung der Ahnengeister und endlich zur Verehrung der Ahnengötter durchgemacht.

Das altjapanische Wort für Gottheit, Gott oder Götter ist *kami*. *Kami* schließt jede Art von Geistern ein und kann auch zur Bezeichnung eines ungewöhnlichen Dings oder eines hervorragenden Menschen verwendet werden. Die japanische Sprache macht im allgemeinen keinen genauen Unterschied zwischen Singular und Plural, wie auch unsere moderne Sprache keinen genauen

Unterschied mehr zwischen Dual und Plural macht. Die Wichtigkeit der Unterscheidung von Singular und Plural hängt bei unseren westlichen Sprachen wohl mit dem Kampf des jüdisch-christlichen Monotheismus gegen den heidnischen Polytheismus zusammen. Offenbar ist *kami* so etwas wie ein *Kami*-Wesen, das sich in unendlich vielen Gestalten zeigen kann.

Das Volk war in *uji* (Sippen) gegliedert, und der Ahnengott des *uji* wurde als *uji-gami* in einem Schrein verehrt. Daraus entwickelte sich der Dorfschrein als soziales Zentrum der Dorfbewohner.

Der Tennō war eine Art Hohepriester der Nation und betete vor dem Ahnenschrein im Palast und – durch Stellvertreter – vor dem *Ise*-Schrein, welcher der Ahnengöttin der Tennōfamilie (der Sonnengöttin *Ama-Terasu-Ōmikami*) geweiht war, um Fruchtbarkeit für das ganze Land.

2. Shintō von 600 bis 1600

Mit der Sammlung der alten Mythen *(Kojiki)* und ihrer Niederschrift in chinesischer Schrift entstand so etwas wie eine Heilige Schrift des Shintō. Das ist, wie gesagt, der griechischen Mythologie zu vergleichen, also ohne Theorie und ohne eigentliche Theologie. Jetzt erst erscheint das Wort „Shintō", ein sino-japanisches Wort (*shin* für *kami* und *tō* für das chinesische Tao, also „Weg der Götter"). Vorher gab es kein Wort, da es nichts gab, wogegen Shintō hätte abgegrenzt werden müssen. Nun gab es aber die neue Religion des Buddhismus, der, zusammen mit der Schrift, aus China über Korea aufgenommen wurde. Daher schuf man das Wort Shintō, um die alte Religion gegen die neue abzugrenzen. Der Tennō übergab die Betreuung des Buddhismus, der ihm vom König von Korea empfohlen wurde, einer der großen Familien in Nara, die Betreuung des alten Shintoismus einer anderen Familie. Vielleicht wollte er abwarten, wie sich die beiden bewährten.

Mit der Ausbreitung der Macht des Tennō erhielt der Schrein von Ise als Ahnenschrein des Tennōhauses den Vorrang vor den anderen lokalen Schreinen, also auch vor dem großen (und vielleicht älteren) Schrein *Taisha* (bei Matsue), der dem Sturmgott geweiht war. Trotz dieser Rang-Einstufung behielten die lokalen Schreine ihre relative Selbständigkeit.

Auch nachdem die Hauptstadt nach Nara und dann nach Heian (dem heutigen Kyōto) verlegt worden war, behielt der Tennō seine

alte hohepriesterliche Funktion, obgleich er die neue Religion des Buddhismus förderte.

Der Tennō war die höchste geistige Autorität für die Ernennung der Minister und Beamten, wie für die Sanktionierung der Gesetze. Die politische Macht lag jedoch in den Händen der Minister. Der Streit der großen Sippen um die höchste politische Machtstellung dauerte durch das ganze Mittelalter. Daneben behielten die Landesfürsten *(daimyō)* ihre lokale Selbständigkeit, ohne die geistige Autorität des Tennō anzuzweifeln.

Auch als sich 1192 in Kamakura eine Militärregierung *(Kamakura bakufu)* etablierte, ließ sie sich vom Tennō in Kyōto sanktionieren.

Nach dem Zusammenbruch der *Kamakura*-Regierung begannen die Machtkämpfe der *daimyōs* um die politische Vormachtstellung. In dieser „Zeit der Wirren" schrieb der dem *Ise*-Schrein nahestehende *Kitabatake Chikafusa* (1293–1354) sein berühmtes Buch von der Gott-Kaiser-Herrschaft *(Jinnō-shōtō-ki)*, womit er ein einheitliches Nationalbewußtsein wecken wollte. Damit schuf er zum ersten Male so etwas wie eine shintoistisch fundierte politische Ideologie.

Als Hochreligion hatte der Buddhismus den elementaren Shintoismus weit überflügelt und beherrschte in jenen tausend Jahren die Seelen der Japaner. Dennoch erhielt sich Shintō als Volksreligion und Brauchtum. Bei Anlässen, bei denen es sich um das Wohl der Familie und des Volkes handelt, wie bei Bitten um gute Ernten oder Erntedankfesten, wurden (und werden noch heute) shintoistische Zeremonien durchgeführt. Beim Tode aber, der shintoistisch „unrein" ist, und wo es sich um die Frage nach dem Jenseits handelt, wurden (und werden) die Beerdigungen meistens nach buddhistischem Ritus begangen. Bei Grundsteinlegungen, sowie bei Beginn und Ende des Baus einer Brücke war der Shintōpriester zuständig. Auch das Schrein-Fest *(matsuri)* behielt seine Popularität und verband sich beim Toten-Fest *(obon)* mit der buddhistischen Feier.

Meistens befand sich bei einem buddhistischen Tempel auch ein kleiner Shintōschrein für die lokale Gottheit. Die Tempel betrachteten gelegentlich die *kami* als niedere buddhistische Götter, und gelegentlich wurden buddhistische Götter auch als *kami* von den Schreinen anerkannt.

3. Die Edozeit (1600–1868)

Diese Tendenz setzte sich in der *Edo*-Zeit fort, als der Shōgun in Edo (dem heutigen Tōkyō) den Buddhismus zur Staatsreligion machte. Die Tempel wurden vom Staat subventioniert, und jede Familie mußte zu irgend einem Tempel gehören und dort registriert werden. Das Mausoleum des ersten Shōguns *(Ieyasu Tokugawa)* in Nikkō zeigt eine eigentümliche Mischung shintoistischen und buddhistischen Charakters. In Stadt und Land blieb die Verehrung der lokalen Schreine und vor allem die Freude am *matsuri* lebendig. Neben dem buddhistischen Hausaltar *(butsudan)* oder an seiner Stelle, hatten viele Familien einen shintoistischen Hausaltar *(kami-dana)*. Der Hausaltar war zugleich Ahnenschrein.

4. Staats-Shintō (1868–1945)

Die Revolution gegen den Polizeistaat der *Tokugawa*-Regierung führte zur Restauration der Kaisermacht und des Shintoismus. Das in viele *han* (Fürstentümer) und vier Klassen (Samurai, Bauer, Handwerker, Kaufmann) zersplitterte Volk sollte ein einheitliches Nationalbewußtsein erhalten. Die Schranken der Klassen fielen, alle Japaner waren nun in gleicher Weise Untertanen des Tennō.

Die Führer der *Meiji*-Regierung wußten, daß in dem bewunderten Europa die Monarchie auf christlicher Grundlage beruhte (Krönung in der Kirche, „König von Gottes Gnaden", „Thron und Altar"), und wollten die Unantastbarkeit des Tennō metaphysisch begründen, nämlich mit der mythologischen Behauptung, daß der Tennō in ununterbrochener Linie von der Sonnengöttin abstammt.

Da man das Wort *kami* mit „Gott" übersetzte, entstand die Interpretation, daß der Tennō ein Gott sei. Nun führen aber alle Japaner nach der Shintō-Mythologie ihre Abstammung auf das erste Götterpaar zurück, das die ersten Japaner nicht aus Lehm „machte", sondern „zeugte". Und beim Tode tritt nach shintoistischer Auffassung jeder in den göttlichen Bereich ein, wird am Hausaltar als *kami* verehrt und vom Shintōpriester als *mikoto* angerufen, womit *kami* angerufen werden. Die „Göttlichkeit" des Tennō besteht also darin, daß er als Tennō ein Glied in der Kette seiner göttlichen Ahnen ist.

Die Verehrung der Shintō-Schreine, an ihrer Spitze der *Ise*-Schrein als Ahnenschrein des Tennōhauses, auf dessen religiöse Stärkung der ganze Staats-Shintō abzielte, wurde jetzt zur staatsbürgerlichen Pflicht gemacht. Die Subventionierung wurde den buddhistischen Tempeln entzogen und den Shintō-Schreinen zugeteilt. Auch örtlich wurden viele Schreine von den Tempeln klar abgegrenzt, um den Shintoismus in seiner Reinheit wiederherzustellen. Die hohepriesterliche Funktion des Tennō, der um Fruchtbarkeit für das Land bittet, bekam neue Bedeutung, und der Zusammenhang zwischen dem Wort *matsuri*, das eine Shintō-Zeremonie bezeichnet, und dem Wort *matsurigoto*, das „regieren" bedeutet, wurde wieder hervorgehoben. Alle wichtigen staatlichen Ereignisse wurden vor dem *Ise*-Schrein der Ahnengöttin des Tennō mitgeteilt.

Bei der rapiden Aufnahme der westlichen Zivilisation spielte die Religion eigentlich eine untergeordnete Rolle. Sie wurde als Privatsache betrachtet, und die neue Verfassung garantierte die Freiheit der Religionsausübung. Die Christen, die von der *Tokugawa*-Regierung verfolgt worden waren, erhielten also volle Freiheit, und die christlichen Missionare trugen durch Errichtung von Schulen und Krankenhäusern viel zu der raschen Modernisierung Japans bei.

Um nun die Trennung von Staat und Kirche durchzuführen und dennoch die Verehrung der Shintō-Schreine und des Kaiserbildes zur Pflicht zu machen, wurde Shintō ausdrücklich *nicht* als „Religion" definiert, sondern als „nationaler Kult". Es gibt ja auch keine „Aufnahme" in die Gemeinde der Shintoisten; jeder gehört durch seine Geburt als Japaner dazu. Es gibt keine Verpflichtung auf ein Glaubensbekenntnis. Auch den ausländischen Missionaren war die Erklärung, daß Shintō keine Religion sei, sehr willkommen, denn sie brauchten nicht gegen die Verehrung der Schreine anzukämpfen; das war ja keine „religiöse Handlung".

Bei dem Versuch, den Shintoismus in seiner Reinheit wiederherzustellen, war es natürlich unmöglich, die in tausend Jahren erfolgte Überlagerung mit taoistischen, konfuzianischen und buddhistischen Vorstellungen abzubauen. Diese schlichen sich auch in die shintoistischen Schriften der *Meiji*-Zeit ein. Rein shintoistisch ist wohl die Forderung der Reinheit.

„Reinheit" bedeutet beim Shintoismus erstens rituelle Reinigung. Der Shintōpriester hat ein *gohei*, einen Stab mit Papierstreifen, die die Gegenwart des Göttlichen anzeigen. Durch Schwenken des *gohei* reinigt er Orte oder Personen von dem Einfluß böser Geister. Zweitens bedeutet Reinheit die Reinheit des Körpers, der Kleidung und des Hauses. Das tägliche heiße Bad hat darum große Bedeutung, wie überhaupt die japanische Sauberkeit. Eine Verbindung der ersten und der zweiten Bedeutung ist die Sitte, vor dem Eintritt in den Vorhof des Schreins Mund und Hände mit frischem Brunnenwasser symbolisch zu reinigen. Drittens bedeutet Reinheit die Reinheit, d. h. Aufrichtigkeit des Herzens, das *makoto-no-kokoro*, das „wahre Herz".

Geblieben ist in dieser Zeit auch das Gefühl für die Heiligkeit der Natur und des Geschlechts, wenn auch in der *Meiji*-Periode die Phallussteine von öffentlichen Plätzen verschwanden, weil sich die Regierung vor dem christlichen Ausland genierte. Diese Phallussymbole fanden dann ihren Weg in die Museen der christlichen Länder. Aber die Unbekümmertheit in erotischen Dingen ist geblieben, obgleich die Polizei die erotischen „Frühlingsbilder" aus der *Edo*-Zeit verbot und heute noch verbietet.

Wie schon im Mittelalter neue Schreine zur Verehrung großer Staatsmänner gestiftet wurden, so wurde nach dem Tode des Kaisers *Meiji* der *Meiji*-Schrein in Tōkyō gegründet, zu dem heute noch am Neujahrstag Hunderttausende pilgern oder spazierengehen. Und der *Yasukuni*-Schrein wurde den Gefallenen der modernen Kriege geweiht.

Vom Beginn der Aktion des japanischen Militärs in der Mandschurei (1930) bis zum Ende des Krieges (1945) herrschte in Japan ein auf Shintoismus gestützter Nationalismus, der den Shintō-Schrein zum Symbol des japanischen Imperialismus machte. Die Amerikaner antworteten 1945 mit der Bombardierung des *Ise*-Schreins und des *Meiji*-Schreins.

5. *Die Gegenwart (seit 1945)*

Nach dem Kriege wurde Shintō (auf Druck der Siegermächte) als „Religion" definiert und registriert. Zugleich verloren die Schreine die staatliche Unterstützung. Die Annahme aber, daß der Shintoismus nun aussterben werde, erwies sich als falsch. Das Volk hängt an der ehrwürdigen Überlieferung und ist gleichgültig gegen die offizielle Definition. Die Shintō-Schreine können sich ohne Subventionen, nur durch freiwillige Spenden erhalten.

Zu dem hier charakterisierten „Schrein-Shintō" kamen in neuerer Zeit shintoistische Sekten als „Predigt-Shintō" hinzu. Diese Sekten (wie z. B. die weit verbreitete *Tenrikyō*-Sekte) verbinden ihre neue Lehre irgendwie mit der alten Shintō-Mythologie. Sie haben Gemeinden und erheben von ihren Mitgliedern Beiträge. (Eine Kirchensteuer gibt es nicht.)

Die Shintōpriester bekommen Honorare für Amtshandlungen. Shintoistische Beerdigungen sind selten, meist nur bei Familien, die in der *Meiji*-Zeit eine Rolle gespielt haben. Shintoistische Hochzeiten sind häufig, ja die Regel. Bei der Grundsteinlegung seines Hauses ruft auch der aufgeklärteste Japaner den Shintōpriester. Das erinnert uns an Sokrates, der seine Frau ermahnte, nicht zu versäumen, nach seinem Tode dem Asklepios einen Hahn zu opfern, wie es damals Sitte und Brauch war.

6. Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich über den Beitrag des Shintoismus zu dem, was hier „japanische Weltanschauung" genannt wird, sagen: Shintoistisch ist das Gefühl des Japaners für die Heiligkeit der Natur. Der Mensch fühlt sich als einen bescheidenen Teil des Ganzen. Diesseitsgerichtet, gelassen und heiter, ohne jeden Begriff von Erbsünde, steht der japanische Mensch in der umgreifenden Landschaft des Seins. Für dieses „Sein" hat seine Sprache kein Wort, weil es alles ist. Das Übersetzungswort für „Sein" wurde von Philosophieprofessoren gemacht und hat keinen Platz in der Sprache des Volkes. Da spricht man nur von „allen Dingen".

Auf die Kunst hat der Shintoismus wenig direkten Einfluß gehabt, nur indirekt durch die Liebe zu Schlichtheit, Reinheit und Nähe zum Ursprung. Das echt japanische Wohnhaus ist durch die reine Holzarchitektur des Shintō-Schreines beeinflußt. Schrein und Haus beherrschen nicht die Landschaft, sondern schmiegen sich ihr an. Auch die Schreine in der Stadt werden durch die Bäume des umgebenden kleinen Parks überragt.

Der *Ise*-Schrein wird, um unreine Vermoderung zu vermeiden, alle 20 Jahre in der gleichen Weise neu errichtet. Das Alter eines Gebäudes wurde nicht nach dem Stoff, sondern nach der Form gerechnet.

Shintoistisch ist auch der Sinn für die Gegenwart des Vergangenen. Ein winziger Shintō-Schrein auf dem Dachgarten eines modernen Wohnhauses, wenig beachtet, aber reinlich gepflegt, zeigt die Gegenwart der ältesten Vergangenheit. Hierher gehört auch der Sinn für die Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten. Das zeigt sich im kleinen Speiseopfer vor dem Ahnenschrein und im einsamen, wortlosen Gespräch mit dem Bild eines Verstorbenen.

Die Jugend wehrt sich gegen den autoritären Druck der Tradition. Die westlich orientierte Jugend wuchs vor dem Krieg mit 30 Jahren in die östliche Tradition hinein, heute etwa mit 40. Was die Zukunft bringen wird, weiß niemand.

§ 3
Buddhismus

Ein japanischer Philosophieprofessor wurde einmal (1920) von einem Deutschen nach der japanischen Religion gefragt. Er sagte lächelnd: „Wir Japaner haben keine Religion." Das kann zweierlei bedeuten. Es kann bedeuten: „Wir Japaner haben nicht das, was ihr Europäer Religion nennt." Es kann aber auch bedeuten: „Für uns ist Religion Sache des Gefühls. Darüber reden wir nicht." Shintoismus galt damals nicht als Religion, und viele Japaner nennen den Buddhismus nicht eine Religion, sondern eine Philosophie.

Über die große Bedeutung des Buddhismus für die japanische Philosophie wird später (im zweiten Teil) gesprochen werden.

1. Der Ur-Buddhismus

Leben ist Leiden. Das ist bekanntlich die Grundthese des Buddhismus. Die Leiden sind die unausbleiblichen Folgen von Begierden und Leidenschaften. Die Befreiung von Begierden und Leidenschaften führt zur Befreiung vom Leiden, d. h. zur Erlösung. Der historische Buddha ging als erster diesen Weg der Erlösung und zeigte ihn den andern.

Zur Befreiung von Begierden und Leidenschaften führt die Einsicht in den Illusions-Charakter alles Seienden. Die Dinge haben keine Substanz, kein selbständiges Sein. Die Welt ist nur ein Geflecht von Relationen. Die Dinge sind substanzlos, vergleichbar dem Echo oder einer Illusion.

Glück und Unglück sind nach alter indischer Auffassung Folgen guter oder böser Taten in einem früheren Leben. Und die Folgen unserer Handlungen im gegenwärtigen Leben sind die Wiedergeburt in einer besseren oder schlechteren Existenz (die Hölle eingeschlossen). Das „Karma", das sich in vielen Existenzen bildet, macht das unvermeidliche, persönliche Schicksal eines Menschen aus. Erlösung ist aber nicht Wiedergeburt in einer höheren Existenzform, sondern das völlige Heraustreten aus dem unglückseligen Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt.

Weil die Jünger Buddhas den Tod des Meisters als „Eingehen in Nirwana" bezeichneten, kam es dazu, daß überhaupt „Sterben"

als Eingehen in Nirwana bezeichnet wurde. Ursprünglich aber ist die Stille des Nirwana die Stille des vollkommenen Seelenfriedens. Dieser Seelenfriede wird erreicht, wenn alles Begehren in der Seele ausgelöscht ist. Das Begehren ist ausgelöscht, wenn der Illusionscharakter des Begehrten durchschaut ist. Dann ist auch der Kreislauf von Geburt und Tod aufgehoben.

Zwar wurde Buddha schon früh göttlich verehrt, aber einen Weltenschöpfer gibt es im Buddhismus nicht. Die Welt ist nichts als ewige Veränderung, ohne einen absoluten Anfang und ohne ein absolutes Ende. Es gibt aber nach indischer Vorstellung unendlich viele Weltzeitalter, von denen jedes seinen relativen Anfang und sein relatives Ende hat.

Der Ur-Buddhismus ist seinem Wesen nach atheistisch. Erlösung ist Erlösung durch eigene Kraft.

Nach Japan kam der Buddhismus nicht in dieser Form des Ur-Buddhismus, sondern als Mahayana-Buddhismus.

2. Der Mahayana-Buddhismus

Schon in vorchristlicher Zeit erschien in Indien eine spezifisch religiöse Weiterentwicklung zum Mahayana-Buddhismus, der sich dann über ganz China verbreitete und im 6. Jahrhundert über Korea nach Japan kam.

„Mahayana" bedeutet das „große Fahrzeug", mit dem die große Masse durch Buddhas Gnade zum „anderen Ufer" übergesetzt wird. Von diesem neuen Standpunkt aus wird der Ur-Buddhismus als das „kleine Fahrzeug", Hinayana, bezeichnet, mit dem sich der Einzelne durch seine eigene Kraft zum anderen Ufer bringen will. Mahayana lehrt die Erlösung durch die „andere Kraft", durch die unendliche Gnade und Barmherzigkeit Buddhas.

Im Mahayana wird die Gestalt Buddhas aus dem Menschlichen ins Göttliche unendlich gesteigert. Der Gnadenakt Buddhas wird daher nicht mehr in Analogie zum menschlichen Handeln gedacht, sondern in Analogie zum Licht der Sonne. Vom unbewegten Leib des meditierenden Buddha gehen unendliche Strahlen aus, die den ganzen Kosmos erhellen, um alle Lebewesen – nicht nur Menschen, sondern auch Götter, Dämonen und Tiere – zu erlösen.

Das eigentlich Neue des Mahayana ist aber die Erlösergestalt des Bodhisattwa (japanisch *bosatsu*). Er ist auf dem Wege, Buddha (der Erleuchtete) zu werden; er hat in unendlich vielen Wiederge-

burten sich zu dieser geistigen Höhe durchgerungen; aber er stellt seine eigene Erlösung und das endgültige Eingehen in das Nirwana zurück, bis alle anderen Lebewesen erlöst sein werden. Er „wendet" die erlösende Wirkung seiner Bemühungen „um" und den anderen zu. Mit dieser „Umwendung" erscheint im Mahayana ein ganz neues religiöses Prinzip, nämlich die Erlösung durch die „andere Kraft" die Barmherzigkeit des Buddha und insbesondere des Bodhisattwa, dessen mühevolles Ringen nicht dem eigenen Heil gilt, sondern dem Heil der anderen.

Es gibt nach dieser Lehre nicht nur einen Bodhisattwa, sondern unendlich viele, die sich „wie eine Wolke" um den heiligen Buddha sammeln. Aber auch die ins Überweltliche unendlich gesteigerte Gestalt des Buddha wird unendlich vervielfacht. Jedes Weltzeitalter oder Äon hat mindestens einen zentralen Buddha. (Die Welt, die ohne Anfang und ohne Ende ist, besteht aus unendlich vielen Äonen oder Weltzeitaltern, die alle einen Anfang und ein Ende haben, und in jedem erscheint mindestens ein Buddha als der große Erlöser dieses Weltzeitalters, und der ist von unzähligen Bodhisattwas umgeben.)

Das eigentümlich dialektische Denken des Mahayana-Buddhismus zeigt sich darin, daß alle Buddhas dieselbe Wesensart haben und im Grunde ein und derselbe Buddha sind. Und alle Bodhisattwas sind *der* Bodhisattwa und im Grunde auch Buddha, nur nicht der erlöste, sondern der noch ringende und sich mühende Buddha. Der Mahayana transzendiert das Verstandesdenken ins Wunderbare und absolut Unbegreifliche. Dies zeigt sich schon in der „Umwendung" der religiösen Werke zum Heil der anderen. Die Mahayana-Sutren, z. B. das *Kegon*-Sutra, sind voll von wunderbaren Begebenheiten. Die Aufzählung der Buddhanamen nimmt einen großen Raum ein; denn das Rezitieren der unzähligen Buddhanamen hat selbst eine erlösende magische Kraft.

Die alte Lehre vom Illusionscharakter alles Seienden bleibt im Mahayana bestehen. Im *Kegon*-Sutra heißt es, daß alle Buddhas und alle Bodhisattwas zusammen mit den sie denkenden Seelen keine Substanz haben und wie eine Illusion sind, wie das Echo.

3. Der Amida-Kult

Die frühen Buddha-Statuen in Nara zeigen den historischen Buddha „Shakya Muni" mit zwei Bodhisattwas als Begleitern. Das

Riesenbild des *Daibutsu* im Tempel *Tōdaiji* in Nara zeigt den Buddha Maha Vairogana, der den ganzen Kosmos durchwaltet. Dann erscheint in der *Heian*-Zeit *Amida* Buddha als zentrale Gestalt des *Amida*-Kults. *Amida* ist der Buddha eines mystischen Weltzeitalters und wurde damals besonders verehrt, als man das Ende des damaligen Weltzeitalters mit Furcht und Schrecken erwartete. Die *Jōdo*-Schule oder *Shinshū*-Sekte des Mahayana-Buddhismus lehrte die Verehrung und Anrufung *Amida*-Buddhas.

Jōdo ist *Amidas* Paradies, das „reine Land im Westen". Im *Amida*-Kult zeigt sich eine Besonderheit des japanischen Geistes, nämlich die Beschränkung auf das Wesentliche: Da *Amida* Buddha alle Lebewesen erlösen will, wird vom Menschen nur gefordert, daß er an *Amida* glaubt und den Namen *Amidas* inständig anruft. Von einem Sterbenden angerufen, erscheint *Amida* an der Spitze vieler Bodhisattwas, um die Seele des Verstorbenen in sein „reines Land" zu führen. Im Paradiesesgarten sitzen die erlösten Seelen in schweigender Betrachtung auf Lotosblüten, während von dem unbewegten Leib des meditierenden *Amida* unzählige Strahlungen ausgehen, die den ganzen Kosmos erhellen und das Paradies mit Licht und Duft erfüllen.

Um die unendliche Barmherzigkeit *Amidas* zu zeigen und die Zuverzicht auf die Erlösung zu stärken, sagte der berühmte *Shinran*, der Begründer der „Neuen Schule" *(Shinshū)* der *Jōdo*-Lehre: „Sogar die Guten werden erlöst." In modernen Romanen spielt dieses Motiv eine große Rolle; auch der schlimmste Sünder kann noch auf Erlösung hoffen.

4. Zen

Schon in der *Kamakura*-Zeit wurde Zen aus China übernommen und von einer geistigen Elite gepflegt. Es gibt eigentlich keine Zen-Sekte, weil Zen keine Lehre ist und keine Theorie, sondern die religiöse Praxis der asketischen Konzentrations- oder Meditationsübung. Das Ziel dieser Übungen ist die plötzliche Erleuchtung *(satori)*. Die Meditationsübung *(zazen)* kann an sich in jedem Tempel ausgeführt werden und ist an keine Sekte gebunden. Aber es gibt einsame Tempel, die diese Übung des *zazen* zur besonderen Aufgabe machen und daher Zen-Tempel genannt werden.

Zen ist also keine Lehre, sondern eine Übung, keine Theorie, sondern eine Praxis. Zen ist die Praxis der Meditationsübung mit

dem Ziel der „Erleuchtung" *(satori)*. Das Irreführende an vielen Schriften über Zen ist der intellektuelle Zugang. Der Meditierende erhält zwar vom Meister eine Meditationsaufgabe *(kōan)*, aber diese paradoxen Aufgaben sollen gerade zum Scheitern des Intellekts führen. Und dieses Scheitern des gewohnten Verstandesdenkens soll zur plötzlichen Erleuchtung *(satori)* verhelfen. Auch ein körperlicher Schlag des Meisters, im rechten Augenblick geführt, kann zur plötzlichen Erleuchtung verhelfen.

Worin besteht nun diese Erleuchtung? Darauf gibt es keine logisch-rationale Antwort. Und der Meister erkennt die Erleuchtung des Schülers durch schweigende Kommunikation. Jedenfalls ist die Erleuchtung keine Erkenntnis, sondern eine existentielle Verwandlung. Der Erleuchtete erkennt nicht Buddha; er wird Buddha, d.h. der Erleuchtete. Diese existentielle Verwandlung des Menschen nennen die Zen-Buddhisten ein „Sterben" und eine „Wiedergeburt". (In ähnlicher Weise sagen die christlichen Mystiker, daß der alte Adam in uns absterben muß, damit ein neuer Adam geboren werden kann.)

In der *Kamakura*-Zeit nahmen viele Krieger *(bushi)* an Zen-Übungen teil. Sie wollten sich dadurch keineswegs vom weltlichen Leben und ihrem Kriegsberuf trennen. Die Zen-Übung war für sie eine Übung im Sterben-können. Der Schwertkämpfer sagt: „Der nächste Schritt führt ins Paradies." Der Bogenschütze schaut in sich selbst und trifft das Ziel. Der Maler führt den Pinsel mit der gleichen nachtwandlerischen Sicherheit. Was in allen diesen Künsten die Hand führt, ist nicht das denkende Ich, sondern die Kraft strömt aus der geheimen Mitte des Leibes, dem „tandem", dem physikalischen Schwerpunkt des Leibes.

Hier zeigen sich zwei Eigentümlichkeiten des Japaners: Erstens die Neigung zu einem in Widersprüchen sich bewegenden dialektischen Denken, und zweitens eine gewisse Skepsis gegen den bloßen Intellekt; man verläßt sich lieber auf das sichere Gefühl *(kan)* und den in langer Übung erworbenen Handgriff *(kotsu)*.

Dauerndes Üben, verbunden mit völliger Konzentration auf den Vorgang, führt zu absoluter Sicherheit. Nicht das Ich handelt, sondern ein Es. Die Reaktionen erfolgen blitzartig, ohne Nachdenken.

An Zen ist wesentlich buddhistisch die Betonung der Konzentration und Meditation, die zur Erleuchtung führen soll. Der Übende muß sich von Begierden und Leidenschaften befreien und sein eigenes Ich vergessen, um ein reiner Spiegel der Ewigkeit,

d.h. des Dharmakaya zu werden. Das indische Wort Dharmakaya (japanisch „*hōshin*") bedeutet eigentlich „Gesetz-Leib". Es ist das buddhistische Weltgesetz als die eigentliche und wahre Wirklichkeit, im Gegensatz zu dem Illusionscharakter der substanzlosen Seienden. Es ist aber, in eins damit, auch der ewige Buddha, der den ganzen Kosmos durchwaltet. Ein von Leidenschaften zerwühltes Herz ist nur ein trüber Spiegel der Ewigkeit.

Wenn in der Erleuchtung das Ich und alle Dinge, an denen das Ich hängt, zu „Nichts" werden, dann ist die Seele in dieser stillen Leerheit frei geworden für das Wirken des großen Weltgesetzes. Dann wird im eigenen Herzen das „Buddha-Herz" der Welt wirksam. Dann strömt die Energie der wahren Wirklichkeit durch den Erleuchteten. (Man erinnert sich hier an die Lehre Meister Eckharts: Wenn die Seele ganz leer, frei und „ledig" geworden ist, wird Gott in der Seele geboren. Natürlich sprechen die Zen-Buddhisten nicht von „Gott", sondern vom Dharmakaya [*hōshin*] oder von Buddha.)

Weil das Buddhaherz identisch ist mit dem Dharmakaya, dem großen Gesetz, das alles durchwaltet und in allem sich spiegelt, kann der Zen-Buddhismus auch „pantheistisch" genannt werden. Wir hören: „Ein Vogel singt; d.h. Buddha spricht."

Das Erlebnis der All-Einheit ist aber nicht so vorzustellen, als ob die kosmische Kraft wie eine Flut von Licht über den Meditierenden herabströmte. Es ist vielmehr die einsame Entdeckung des Buddhaherzen im eigenen Herzen; in der Tiefe des eigenen Selbst wird wie ein „élan vital" die kosmische Kraft erfahren.

Insofern Zen die Praxis der Meditation in den Vordergrund stellt, scheint dies eine Rückkehr zum Ur-Buddhismus zu sein, zur Selbsterlösung. Natürlich ist ohne äußerste Anstrengung der eigenen Kraft keine Erleuchtung möglich. Wenn aber das Ich und die Dinge, an denen das Ich hängt, im absoluten Nichts *(mu)* zu Nichts werden, dann wird Buddha selbst in der stillen Leerheit wirkend, und die plötzliche Erleuchtung ist dann ebenso sehr das Wirken der „anderen Kraft", d.h. Buddhas, wie das Wirken der „eigenen Kraft". Die Zen-Buddhisten sagen: *jiriki soku tariki* („Die eigene Kraft, das ist die fremde Kraft").

Ein alter Zenmeister wurde gefragt, warum er im Tempel bleibe und meditiere, statt sein *satori* im praktischen Leben zu bewähren. Er antwortete lächelnd: „Sie wissen gar nicht, was es für Viele bedeutet, zu wissen, daß ich hier sitze und *zazen* übe!" Diese Antwort zeigt den religiösen Charakter des Zen und den Zusam-

menhang mit dem Mahayana-Buddhismus, der die „Umwendung" der eigenen Bemühungen lehrt, die dem Heil der anderen zugutekommt.

Das Ich und alle Dinge, an denen das Ich hängt, werden in der Nichts-Erfahrung der Erleuchtung gleichsam verbrannt. Das ist, wie gesagt, ein „Sterben" und eine „Wiedergeburt". Aber auch die Welt verbrennt und ersteht neu. Die Dinge sind, wie sie sind, „die Weide ist grün, und die Blüte ist rot". Der existentiell Verwandelte sieht die Welt mit neuen Augen. Die Dinge sind, wie sie sich zeigen, und zugleich sind sie das absolute Nichts. Der Mahayana-Buddhismus sagt, daß die Welt weder Sein noch Nichtsein ist. Die Zen-Buddhisten sagen: „Die farbige Welt, d. h. das Nichts. Das Nichts, d. h. die farbige Welt."

Vor dem dunklen Hintergrund des absoluten Nichts ist das „flüchtige Leben" wie der Blitz, der Traum oder das Echo. Die ach so vergängliche Schönheit wird mit wehmütiger Zärtlichkeit geliebt. Das ist die Grundstimmung des japanischen Lebens, in dem das Ästhetische den Vorrang vor dem Ethischen hat.

5. Die Nichiren- oder Lotos-Sekten

Als in der *Kamakura*-Zeit ein Taifun die mongolische Flotte vernichtete und Japan vor der Mongolen-Invasion bewahrte, führten die Shintoisten diesen „Götterwind" *(kami-kaze)* auf das Gebet des Tennō in Kyōto zurück, die Buddhisten aber auf die Rezitation des Lotos-Sutras durch den Priester *Nichiren* in Kamakura. *Nichiren* behauptete, für die Erlösung sei es nur notwendig, täglich zweimal das Lotos-Sutra zu rezitieren.

In diesem Sutra spielt das „Hilfsmittel" *(hōben)* eine Rolle. Da Buddha zu den verschiedenen Hörern in verschiedener Weise predigte, je nach der Fassungskraft der Hörer, sind auch Hilfsmittel geeignet, die nicht die eigentliche Wahrheit aussagen. (Der Zweck heiligt die Mittel, würden wir sagen.)

Der japanische Priester *Nichiren*, zweifellos eine bedeutende Persönlichkeit, wurde als Inkarnation Buddhas betrachtet. Im Vergleich zu den anderen buddhistischen Schulen war die *Nichiren*-Sekte intolerant, aggressiv und nationalistisch.

Nach dem letzten Krieg aber verkündigten die neuen Lotos-Sekten, besonders *Sōka Gakkai*, den Weltfrieden und die Brüderlichkeit aller Menschen. An die Stelle der Erlösung im Jenseits

stellt *Sōka Gakkai* das Glück im Diesseits. Wer zu Hause das Schriftbild des Lotos-Sutras aufstellt und morgens und abends davor das Sutra rezitiert, wird Glück haben. Wer zwei neue Anhänger wirbt und sie bei der Stange hält, wird noch mehr Glück haben. Wer aber nicht glaubt, den trifft das Unglück. So verbreitete sich *Sōka Gakkai* sehr schnell und erreichte vor etwa fünfzehn Jahren ihren Höhepunkt. Sie gründete auch eine politische Partei *(Kōmeitō)*, die eine „saubere Politik" forderte. Ihr Ziel ist zweifellos, Einfluß und Macht zu gewinnen.

6. Gegenwart

Ein großer Teil der westlich erzogenen Jugend steht dem Buddhismus mehr oder weniger gleichgültig gegenüber. Aber immer noch sind die meisten Beerdigungen buddhistisch, und die Tempel können sich durch freiwillige Spenden erhalten. Viele Tempel haben nach christlichem Vorbild „Sonntagsschulen", Kindergärten, sogar Hochschulen, und veranstalten Diskussionsabende für Jugendliche. Bekannt ist der Einfluß des Zen auf die japanische Kunst und Kultur überhaupt. Weniger bekannt ist, daß Zen immer nur Sache einer geistigen Elite war. Die politische Bedeutung der buddhistischen Partei *Kōmeitō* ist erwähnt worden. Über die Bedeutung des Buddhismus für die moderne Philosophie wird später noch gesprochen werden.

§ 4

Konfuzianismus und Taoismus

1. Einleitung

Was Hölderlin von den alten Griechen sagte, daß sie ihre Wildheit durch die Form gebändigt haben, gilt auch für China und Japan, die ihr unbändiges Wesen durch die strenge Zucht des Konfuzianismus gemäßigt und verfeinert haben.

Zwar wurde der Konfuzianismus erst in der Edozeit (1600 bis 1868) als offizielle Moral- und Staatsphilosophie in Japan eingeführt, aber schon tausend Jahre früher war viel Konfuzianisches mit der Übernahme der chinesischen Schrift und des chinesischen Hofzeremoniells nach Japan gekommen. Lesen und Schreiben wurde ja an klassischen chinesischen Texten geübt, und in der neuen höfischen Lebensform, die vom Tennō-Hof auf die ländlichen Fürstenhöfe ausstrahlte, zeigte sich die konfuzianische Hochschätzung der Form.

2. Der chinesische Konfuzianismus[1])

Konfuzius (Confucius, latinisierte Form für Kung-tse, Meister Kung) lebte um die Wende des 5. zum 4. Jahrhundert v. Chr. und stammte aus der damals aufkommenden Mittelschicht des chinesischen Volkes; diese Schicht setzte sich aus aufsteigenden Bauern und Kaufleuten, und absteigenden Adligen zusammen. Die Macht der alten Adelsfamilien ging verloren; an die Stelle feudalistischer Großklane trat die Macht des Reiches. Allgemein war das Streben nach Ruhe, Ordnung und Sicherheit. Die politisch-sozialen Fragen standen im Vordergrund. Die religiösen Fragen erschienen weniger wichtig. Konfuzius beschränkte sich auf die Forderung, die überlieferten Opfergebräuche einzuhalten.

Die allgemeine philosophische Grundlage des Konfuzianismus war der chinesische „Universismus“ mit dem Zentralbegriff des Himmels (Ten), ursprünglich Ahnengott des Herrscherhauses, Symbol des Ewigen und des Ethischen, ohne seine naturhaft-klimatische Bedeutung zu verlieren. Der Grundbegriff des Konfuzianismus ist die Harmonie des Universums, des Kosmos, der die

Natur und die Menschenwelt umfaßt. Die Ordnung in der menschlichen Sphäre entspricht genau der Ordnung in der Natur.

Daher entsprechen die fünf fundamentalen menschlichen Beziehungen (Vater – Sohn, Fürst – Untertan, Mann – Frau, älterer Bruder – jüngerer Bruder, Freund – Freund) den fünf Elementen (Holz, Feuer, Erde, Metall, Wasser) und den fünf Himmelsrichtungen (Osten, Süden, Westen, Norden und der eigene Standpunkt).

Den fünf menschlichen Beziehungen entsprechen fünf Kardinaltugenden: 1. Menschlichkeit, 2. Rechtlichkeit und Wohlwollen, 3. Anstand und Sitte, 4. Klugheit, 5. Zuverlässigkeit.

Schon bei Konfuzius selbst spielt der Begriff des „Li“ (japanisch: *rei*) eine Hauptrolle. „Himmel und Erde schufen das Li“. „Li“ umfaßt alle Formen des Umgangs mit Menschen und Dingen, ist also mit „Anstand und Sitte“, aber auch mit „Rechtlichkeit und Wohlwollen“, kurz mit der chinesischen Höflichkeit eng verbunden. Man spricht von den „Observanzen“ des Li. Zur Höflichkeit gehört auch „Heiterkeit“; daher das Lächeln.

Erziehung ist das Hauptanliegen des Konfuzianismus; sie ist Erziehung zu den „Observanzen“ und soll dadurch das Gute im Menschen freimachen. Es kommt darauf an, die Forderungen der Sitte und damit der Sittlichkeit mit Leichtigkeit und natürlicher Heiterkeit zu erfüllen. Nur die Freude und Leichtigkeit, das Li anzunehmen, unterscheidet den Menschen von anderen Naturwesen.

Aus den fünf Kardinaltugenden wurden schon früh drei soziale Pflichten abgeleitet: 1. Loyalität (Untertanentreue), 2. Pietät (kindliche Verehrung der Eltern und der Ahnen) und 3. Höflichkeit. Während sich die Gelehrten mit detaillierter Systematisierung der allseitigen Entsprechungen beschäftigten, gewannen im praktischen Leben die Observanzen des Li und die kindliche Pietät die wichtigste Stellung und den obersten Rang. Da die Kinder die Ahnenverehrung fortsetzen und die Alten erhalten müssen, wurde Kinderlosigkeit als größtes Unglück betrachtet und Adoption und Nebenfrauen empfohlen. Die Erhaltung der Harmonie geht den Weg vom Kleinen zum Großen. Wenn die Familien in Harmonie sind, ist es auch das Dorf. Wenn die Dörfer in Harmonie sind, ist es auch die Provinz. Wenn die Provinzen in Ordnung sind, ist auch das Reich in Harmonie.

Die Observanzen dienen der Erhaltung der Harmonie. Ebenso die Vermeidung jedes Extrems. Der „Edle“, nicht durch Geburt, sondern durch Bildung, vermeidet die Extreme und sucht die

goldene Mitte. Die Edeln werden durch die Mandarinen-Examen gefunden und gehören als Beamte zu den Regierenden. (Bei diesen Examen kommt es auf die Kenntnis der Klassiker an.) Wenn die Regierenden und die Regierten den Umkreis ihrer Pflichten und Rechte nicht überschreiten, wird die Harmonie erhalten. Da man bald erkannte, daß die Not die Harmonie stört, und daß die Menschen schwach sind, müssen die Regierenden vor allem Erzieher sein.

Ordnung war in China Rangordnung. Die Ordnung in der Natur und in der Menschenwelt ist hierarchisch und vertikal. Der Himmel (zugleich „Yang", das männliche Prinzip) ist oben, die Erde (zugleich „Yin", das weibliche Prinzip) ist unten. Der Sohn sieht zum Vater auf, der Untertan zum Herrscher, die Frau zum Mann, der jüngere Bruder zum älteren Bruder, der (jüngere) Freund zum (älteren) Freund.

Schon in vorchristlicher Zeit trat in China an die Stelle der alten feudalistischen Adelsherrschaft der demokratischere Beamtenstaat, wobei die Auslese der künftigen Beamten durch die genannten Staatsexamina erfolgte. (Freilich war es nur der landbesitzenden Mittelschicht möglich, ihre Söhne für die Examen vorbereiten zu lassen.) Das chinesische Persönlichkeitsideal war der „Edle", der harmonisch Gebildete, der Erzieher. Vorbilder waren der gute Kaiser, der strenge Vater und der mustergültige Lehrer.

Charakteristisch ist die von einem Nachfolger des Konfuzius aufgestellte rationale Lehre, daß der Kaiser nicht nur für die Erhaltung der Harmonie dankbare Verehrung verdient, sondern auch für die Störung der Harmonie (z. B. durch Katastrophen) verantwortlich ist. Der Wechsel der Dynastien wurde so als „Wechsel des himmlischen Auftrags" gerechtfertigt (eine Lehre, die in Japan nie Eingang fand).

3. Der Taoismus und seine Wirkung auf Japan

Der chinesische Universismus hat zwei Zweige: den Konfuzianismus und den Taoismus.

Beim Konfuzianismus stehen die sozial-ethischen Forderungen im Vordergrund, und die „Richtigstellung der Namen" nimmt einen breiten Raum ein. Der Taoismus dagegen interessiert sich wenig für Politik; der Taoist versenkt sich in einsamer Meditation in das Wesen des „Tao", der „Leere" und des „Nichts". „Tao"

bedeutet den „Weg", ursprünglich den Weg der Gestirne und der Jahreszeiten. Mit Namen und Begriffen ist das Tao nicht zu erfassen. Tao ist ewiger Wandel. Das „Wuwei" (japanisch: *mu-i*), das „Nichthandeln" ist die Folge der Einsicht in das Tao, das Leere und das Nichts. Ein taoistischer Philosoph soll dem Kaiser den Rat des Wuwei gegeben haben. Der Kaiser solle nur wie ein großer Spiegel alles widerspiegeln. Er soll das Handeln den Ministern überlassen, die sich dadurch der Kritik aussetzen und für Mißerfolge ihres Handelns zur Rechenschaft gezogen werden. Im Grunde ist das Wuwei aber kein absoluter Quietismus, sondern das „weiche Verfahren", das heute noch die Grundlage des japanischen Jūdō ist. Bei diesem Jūdō („Weg des weichen Verfahrens") benützt der Ringkämpfer die Kraft des Angreifers, um ihn zu Fall zu bringen. Steininger[2]) erzählt eine chinesische Anekdote, wonach ein Koch den Kaiser über das Wuwei belehrte. Er zeigte nämlich, wie er mit seinem Messer, ohne es zwischendurch schärfen zu müssen, einen ganzen Ochsen zerlegte, indem er immer, der Eigenstruktur des Ochsen folgend, nur an den weichen Stellen das Messer ansetzte. Wuwei bedeutet also, daß der Mensch sich dem Wandel und Gang der tausend Dinge nicht störrig widersetzt, sondern sich geschmeidig diesem Wandel und Gang einfügt, so daß kein Unterschied mehr ist zwischen der eigenen Kraft und der kosmischen Kraft.

Es ist charakteristisch für den Taoismus, daß um seinen Begründer Laotse, der um dieselbe Zeit lebte wie Kungtse, nichts Genaues bekannt ist, nur die berühmte Legende, daß er beim Verlassen der Heimatprovinz auf Bitten des Zöllners sein Buch „Tao-te-king" geschrieben habe. Während das Ideal des Konfuzianismus der Lehrer ist, ist das Ideal des Taoismus der Heilige. Daher gibt es viele Legenden über taoistische heilige Männer, die durch die Lüfte schreiten. Und neben dem philosophischen Taoismus gibt es einen magischen Taoismus und einen populären Taoismus mit einer Unzahl von Göttern und Dämonen.

In Japan ist die Lehre der *Yamabushi*, einer Bergpriestersekte, eine eigenartige Mischung shintoistischen Bergkults mit buddhistischen und taoistischen Vorstellungen. Schon in der Frühzeit wurden in Krankheitsfällen *Yamabushi* an den Hof des Tennō gerufen, um die Dämonen der Krankheit zu vertreiben. Vom philosophischen Taoismus wurde wenig unmittelbar übernommen; dagegen findet sich im japanischen Zen-Buddhismus, der ja aus China stammt, viel Taoistisches. Das Wort „Weg", japanisch *michi* oder

sinojapanisch *dō*, bzw. *tō*, spielt aber seit der Übernahme der chinesischen Schrift eine zentrale Rolle in Japan. So wurde, wie schon gesagt, die autochtone japanische Religion „Shintō", d. h. „Weg der Götter" genannt. Heute noch sind alle Künste ein „Weg", und die japanischen Sportarten sind als „Weg" nicht nur Leibesübungen, sondern eine Philosophie, z. B. Jūdō. Bei der Einführung der europäischen Philosophie wurde als Übersetzungswort *Dō-rei-gaku* vorgeschlagen, also „Wissenschaft von Weg und Sitte".

4. Konfuzianismus in Japan

Max Scheler unterscheidet in seiner Wissenssoziologie drei Formen des Wissens: Erstens das „Herrschaftswissen", das in Europa entstanden ist und in der modernen Technik seine Triumphe feiert, zweitens das „Erlösungswissen", das in Indien entstanden ist und den Menschen aus seiner einsamen individuellen Isolierung befreien und durch die unio mystica mit dem Absoluten erlösen will, und drittens das „Bildungswissen", das in China entstanden ist und die allseitige harmonische Bildung des edlen Menschen zum Ziel hat. Das Bildungswissen kam im 6. Jahrhundert n. Chr. in Gestalt konfuzianischer Vorstellungen nach Japan.

Es war nur natürlich, daß vom chinesischen Konfuzianismus alles freudig aufgenommen wurde, was der eigenen, shintoistischen Tradition entsprach, sie bestätigte und verstärkte: die Einheit von Natur und Mensch, die Loyalität und die Pietät. Anziehend war aber auch das Neue und Fremde, das chinesische Hofzeremoniell mit allen seinen Formen und Formeln; dies wurde zum Vorbild für die höflichen Umgangsformen. Nicht verwirklichte sich der Versuch, den feudalistischen japanischen Sippenstaat in einen Beamtenstaat zu verwandeln. Trotz äußerlicher Übernahme von Formen und Titeln kam es – auch in der Zeit der *Tokugawa*-Regierung – nicht zu Staatsexamen. Die Beamten wurden ernannt, und zwar aus dem Samurai-Stand, und viele Stellungen waren wohl auch erblich, wie ja auch die Tempel erblich waren.

Unter konfuzianischem Einfluß entstand neben dem Ideal des kriegerischen Helden das neue Ideal des Edlen durch Bildung. Das chinesische Schrifttum hatte eine ganz neue Welt eröffnet, in welcher der Edle, der sich durch Kunst und Wissenschaft auszeichnete, den Rang eines Lehrers *(Sensei)* und eines Erziehers des Volkes erhielt. So wurde schon im zehnten Jahrhundert der aus

der Hauptstadt verbannte Minister *Michizane Sugawara*, ein Mann der Kunst und Wissenschaft, nach seinem Tode als Gott der Literatur verehrt (vgl. § 5).

In der *Edo*-Zeit (1600–1868) wurde der Konfuzianismus als offizielle Moral- und Staatsphilosophie eingeführt. Es wurden Hohe Schulen des Konfuzianismus gegründet, und die „Halle des Konfuzius" in Tōkyō (damals „Edo") war ein Zentrum der damaligen Wissenschaft.

In den einfachen Schulen (*terakoya*, Tempelschule) mußten die Kinder konfuzianische Weisheitssprüche abschreiben und auswendig lernen. Die Schulen waren noch Privatschulen, aber wie weit verbreitet Lesen und Schreiben war, zeigen die vielen (als Holzschnitte gedruckten und mit Holzschnitten illustrierten) Bücher der *Edo*-Zeit.

Die konfuzianische Moral beherrschte das Leben und darum auch das Drama. In den historischen Kabuki-Dramen bildet meistens der Konflikt zwischen zwei Pflichten (Loyalität und Pietät) das Thema. Wenn die Erfüllung der einen Pflicht die Verletzung der anderen Pflicht mit sich gebracht hat, ist die einzige Lösung der Selbstmord durch *harakiri*. Der Freitod ist die absolute Sühne jeder Schuld. Die berühmten „47 *Rōnin*" sind als *bushi* verpflichtet, den Tod ihres Herrn zu rächen. Weil sie aber durch diese Rache das Gesetz übertreten, geben sie sich nach vollendeter Rache den Tod durch *harakiri (seppuku)*. Bei den bürgerlichen Kabuki-Dramen handelt es sich meistens um den Konflikt zwischen individueller Liebe und der Pflicht gegen die Familie (Pietät). Hier ist der Doppelselbstmord unvermeidlich. Dadurch wird die Schuld der Liebenden gegenüber der Familie gesühnt.

Daß in Japan der Tod eine zentrale Stellung einnimmt, hat seine Wurzeln in dem strengen Ehrenkodex der Krieger (*Bushidō*, Weg des Kriegers) und im Buddhismus.

In der *Edo*-Zeit wurden die vier Stände des Volkes genau unterschieden und institutionalisiert. Der *bushi* (Samurai) hatte den obersten Rang, dann kam der Bauer, der Handwerker und zuletzt der Kaufmann. Jeder Stand hatte sein eigenes Ethos und seine eigene Lebensform. Geld z. B. war für den Samurai „schmutzig", für den Kaufmann der Sinn seines Berufs. Die starre Abgrenzung der Stände und ihrer Pflichten ist sicherlich konfuzianistisch.

In der langen Friedenszeit unter der *Tokugawa*-Herrschaft wurde vom Samurai nicht allein die Beherrschung der kriegeri-

schen Künste *(bu)* sondern auch der Kunst und Wissenschaft *(bun)* gefordert. Auf solche Weise wurde dieser Stand dem chinesischen Ideal des Gebildeten angenähert, wie das Beispiel von *Musashi Miyamoto* zeigt (vgl. § 5).

Für alle Stände galten die fünf grundlegenden menschlichen Beziehungen, wobei das Verhältnis von Herrscher und Untertan die erste Stelle einnahm, das von Vater und Sohn die zweite, das von älterem und jüngerem Bruder die dritte; erst dann kommen Mann und Frau, Freund und Freund.

Von den drei sozialen Pflichten (Pietät, Loyalität und Höflichkeit) erhielt die Loyalität *(chū)* in Japan die erste Stelle.

In der *Meiji*-Zeit, die 1868 mit dem Sieg der kaiserlichen Partei über die *Tokugawa*-Regierung begann, kam mit dem alten Polizeistaat zunächst auch der von ihm protegierte Buddhismus und der Konfuzianismus, der die ethische Grundlage des alten Staates war, in Verruf. Aber nach einer kurzen Periode der Verwirrung wurde in den Schulen wieder konfuzianischer Moralunterricht eingeführt und behielt diese wichtige Stellung bis 1945.

Nach dem letzten Weltkrieg brachte der allgemeine Zusammenbruch auch das Ende des konfuzianischen Moralunterrichts in den Schulen. Der Konfuzianismus galt als feudalistisch.

Schon in der *Meiji*-Zeit wurden die Schranken zwischen den vier Ständen aufgehoben, und an die Stelle der Zugehörigkeit zu einem *han* (Klan, Fürstentum) trat das gleichmäßige Staatsbürgerrecht aller.

Heute ist das Wort „Staatsbürger" an die Stelle des bis 1945 geltenden Wortes „Untertan" getreten. Im wieder eingeführten Moralunterricht in den Schulen wird der Konfuzianismus vermieden; westliche Begriffe wie „Demokratie" und „humanism" stehen im Zentrum. Ebenso die Ermahnung, die Kinder sollten das Leben in der Familie und in der Schule „schön" machen, was an den ästhetischen Sinn der Japaner appelliert. Aber auch an die konfuzianische „Harmonie" wird erinnert[3]).

5. *Zusammenfassung*

Dem Konfuzianismus verdankt Japan den Sinn für Harmonie und Form, für Pflicht und Selbstdisziplin. Die Kehrseite ist die bürokratische Abgrenzung der Zuständigkeit. Überall sind daher Mittelspersonen notwendig, um die Harmonie zu erhalten und zu verhindern, daß einer sein Gesicht verliert.

In der Politik heißen diese Mittelsmänner *kuromaku*, weil sie den *kuroko* gleichen, den schwarzvermummten Helfern im Kabukitheater, die geschäftig über die Bühne huschen (*kuromaku* bedeutet „schwarzvermummt").

Hinter der modernen, amerikanisierten Fassade Japans ist mehr Konfuzianisches lebendig, als es nach außen den Anschein hat. Bekannt ist der Gruppencharakter der japanischen Gesellschaft. Die Gruppen sind mehr oder minder alle patriarchalisch.

In der Politik sind die rivalisierenden Gruppen innerhalb der Parteien sehr stark, und persönlicher Einfluß ist wichtiger als das Parteiprogramm. Eine unabhängige 86jährige Frau hat bei den letzten Wahlen die meisten Stimmen erhalten.

Um die Harmonie zu wahren, versucht man überall durch lange Besprechungen eine Art Consensus zu erreichen. Ein Mehrheitsbeschluß, dem nicht eine solche Verhandlung vorangeht, in welcher die Opposition angehört wird, gilt als unmoralisch, als eine „Diktatur der Mehrheit".

Auch im Recht ist alles auf die Erhaltung der Harmonie berechnet. Eigensinnig auf seinem Recht zu bestehen, gilt als unanständig, wenn es nicht um ganz grundsätzliche Fragen geht. Daher wird meistens ein außergerichtlicher oder vom Gericht vorgeschlagener Ausgleich und Vergleich angestrebt.

Zwar hat in der Gruppe der „Boss" das große Wort, aber er ist stets darauf bedacht, die Harmonie zu erhalten und auf die Stimmung des „man" in seiner Gruppe zu achten.

In der Wirtschaft ist die Gegenseitigkeit des patriarchalischen Verhältnisses eine große Stärke. Angestellte und Arbeiter finden in der Firma mehr Sicherheit als in der Gewerkschaft; denn die Firmen versuchen, ihre Angestellten auch durch Krisenzeiten hindurch zu halten. Streiks sind gleichsam Familienstreitigkeiten. Wie eine gute Firma aus Rücksicht auf ihren Namen keine minderwertigen Waren auf den Markt bringt, so sehen auch die Arbeitnehmer in der Ehre der Firma ihre eigene Ehre. Der familiäre Charakter der Firmen zeigt sich auch darin, daß bei der Hochzeit eines oder einer Angestellten der Abteilungschef erscheint und eine Rede hält. Ebenso werden Professoren zur Hochzeit eines früheren Studenten eingeladen. Es ist auch Sitte, daß die Professoren Anstellungen für ihre Studenten suchen.

In der Familie ist die konfuzianische Tradition heute am stärksten bedroht. Der Generationsunterschied ist so groß, daß die Alten und die Jungen sich oft kaum mehr verstehen. Eine berufstä-

tige Frau, die mit den Eltern ihres Mannes zusammenleben muß, hat es schwer, weil die Alten das Wort „andere Zeiten, andere Sitten" nicht kennen.

In der Sprache dagegen hat sich viel Konfuzianisches erhalten und wirkt wieder zurück auf die sozialen Umgangsformen. Oft ist die Nennung des Subjekts „ich" unnötig, weil es durch die Bescheidenheitsform des Verbums ausgedrückt ist. Wird das Subjekt doch genannt, so stehen für „ich" mehrere Wörter zur Verfügung, je nach dem sozialen Gleis, auf dem man sich gerade bewegt. Die Firmen legen Wert darauf, daß ihre Angestellten dieses schwierige Instrument der Sprache beherrschen.

In allen Sportarten spielt der *sempai*, d. h. der „Vorgänger", das ältere Mitglied, die wichtige Rolle des älteren Bruders. Der *sempai* leitet die Neulinge an und achtet auf Tradition und Disziplin. Besonders wichtig ist der *sempai* natürlich bei den echt japanischen Sportarten, die nicht nur Leibesübungen sind, sondern ein „Weg", eine Philosophie.

Konfuzianisch ist der Respekt gegenüber dem *sensei*, dem Lehrer und Meister. Ein Philosoph soll sich nicht nur durch intellektuelle Leistung auszeichnen; er soll eine philosophische Persönlichkeit und ein mustergültiger *sensei* sein.

ANMERKUNG

[1]) Vgl. H. Steininger „Die Stellung des Menschen im Konfuzianismus und Taoismus" in „Neue Anthropologie" Band 6, Stuttgart 1975.
[2]) Ebd.
[3]) Vgl. Günther Haasch „Japanisches und deutsches Bildungssystem", „OAG aktuell", Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tōkyō 1979.

§ 5

Beispiele philosophischer Persönlichkeiten in alter Zeit

1. Michizane Sugawara (845–903)

Michizane stammt aus der mächtigen Familie *Sugawara* und hatte als Minister zur Rechten die zweithöchste Stelle im Staat inne. Von der anderen mächtigen Familie *Fujiwara* verdrängt, wurde er aus der Hauptstadt (dem heutigen Kyōto) nach Kyūshū verbannt, wo er bis zu seinem Tode in der Einsamkeit des *Dazaifu* lebte und zwei geschichtliche Bücher und viele Gedichte schrieb. Er ist einer der drei größten Meister der Schriftkunst, der sinojapanischen Kalligraphie.

Nach seinem Tode errichteten seine Schüler für ihn einen Schrein namens *Temman Tenjin-gū* (d. h. „Himmelsfülle Himmelsgott-Schrein"). Später wurde ihm auch in Kyōto ein Schrein in Kitano geweiht, und der neue Kaiser gab ihm den posthumen Namen *Temman Tenjin*. In ganz Japan sind solche Schreine unter dem abgekürzten Namen *Tenjin-sama* verbreitet, in denen der Verstorbene als *kami* der Literatur verehrt wird. In Tōkyō gibt es unweit der Tōkyō Universität einen *Tenjin*-Schrein, wo nicht wenige Schüler um Erfolg im Eintrittsexamen der Universität beten.

„*Sugawara Michizane*" (in Japan setzt man den Familiennamen voran) ist der Titel und der Held eines berühmten Puppenspiels und Kabuki-Dramas der *Edo*-Zeit.

Von *Michizane* stammt das berühmte Wort *wa-kon, kan-sai* (japanische Seele, chinesische Zivilisation). In der *Meiji*-Zeit wurde das Wort abgewandelt in *wa-kon yō-sai* (japanische Seele, westliche Zivilisation).

Daß der hochgebildete *Michizane*, der in der Verbannung starb, als Gott verehrt wurde, zeigt, wie schon in jener Zeit das konfuzianische Ideal des Gebildeten in Japan Eingang gefunden hat.

2. Musashi Miyamoto (1575–1645)

Er stammte aus einer Samuraifamilie, wurde in der Nähe des heutigen Kōbe geboren, wuchs aber in Musashi bei Edo (Tōkyō)

auf und legte sich daher den Vornamen *Musashi* bei. Als Schwertkämpfer zeichnete er sich in den entscheidenden Kämpfen der siegreichen *Tokugawa*-Armee aus und wurde Lehrer der Fechtkunst in Edo. Er schrieb ein Buch über den Weg des Schwerts mit dem philosophischen Titel *Go-rin-sho* (Schrift von den fünf Ringen). Die fünf Ringe, die nach indisch-buddhistischer Lehre das Universum bilden, sind der Erdring, der Wasserring, der Feuerring, der Windring und der Luftring („Luft" ist hier identisch mit dem leeren Raum).

Der Name *Miyamoto Musashi* (japanisch gelesen) ist auch in der Geschichte der japanischen Kunst berühmt, und zwar als Maler. Er ist also ein Beispiel für das Ideal des japanischen Ritters, der zugleich ein Meister des Schwerts und ein Meister des Pinsels ist. In seinen Bildern ist wie in seinem Buch der Einfluß des Zen-Buddhismus unverkennbar.

3. Norinaga Motoori (1730–1801)

Am Ende des 18. Jahrhunderts zeigte sich bereits eine Opposition gegen die Überfremdung durch Buddhismus und Konfuzianismus. Ihr großer Wortführer war *Norinaga Motoori* (1730–1801). Er war ein nach der damaligen Tradition allseitig gebildeter Gelehrter, der ursprünglich chinesische Medizin studierte, sich dann aber ganz auf die japanische Geistesgeschichte *(koku-gaku)* konzentrierte. Er ist der erste große Japanologe und japanische Sprachwissenschaftler. Er studierte das japanische Altertum (*ko-dō*, d.h. „alter Weg") und beschäftigte sich nicht nur mit der alten Literatur *(Genji monogatari)*, sondern auch mit der Shintō-Mythologie *(Kojiki)*. Beide sind die Quelle der rein japanischen Sprache, die im Laufe der Zeit durch die Überlagerung mit buddhistischen und konfuzianistischen Fremdwörtern verloren zu gehen drohte. *Norinagas* Begeisterung für die rein japanische Literatur bildet eine gewisse Analogie zu der gleichzeitigen deutschen Romantik.

4. Sontoku Ninomiya (1787–1856)

Als Sohn eines Bauern wurde er in der Nähe des heutigen Yokohama geboren und brachte durch Fleiß, Vorbild und Rat sein in Not geratenes Heimatdorf wieder zu Wohlstand. Die Regierung wurde

auf ihn aufmerksam und rief ihn zu Hilfe, wenn irgendwo wirtschaftliche Not war. Er soll 605 Ortschaften „gerettet" haben.

Ninomiya stiftete eine auf wirtschaftliche Praxis gerichtete Religion namens *Hō-toku-kyō* („Dankbarkeits-Tugend-Religion"), in der in eigentümlich japanischer Weise Konfuzianistisches, Buddhistisches und Shintoistisches gemischt sind. Die Dankbarkeit, die er lehrt, gilt ebensosehr dem Göttlichen und der Natur wie den Mitmenschen.

Er forderte das Verbergen der eigenen Tugend, die Anhäufung guter Werke und vor allem Sparsamkeit. Seine anschaulichen Beispiele entnahm er dem täglichen Leben. Er veranschaulichte z.B. das Wort von Laotse „Wer das Seine nicht sucht, findet das Seine" am täglichen Bad. Das japanische Bad besteht aus einem großen Holzzuber, in den ein Heizkasten eingebaut ist, der von außen geheizt wird. Wenn man im Bad hockt und das laue Wasser von sich wegstößt, kommt das heiße Wasser von selbst auf einen zu. Wenn man weggibt, bekommt man. Indem man für die Wohlfahrt des Dorfes arbeitet, fördert man die eigene Wohlfahrt. Durch Fleiß, Sparsamkeit und uneigennütziges Handeln wird die Produktivität der Gewerbe gesteigert.

In den alten Volksschullesebüchern (bis 1945) wurde *Sontoku Ninomiya* als Vorbild der Pietät und Loyalität, des Lerneifers und des Gemeinsinns hingestellt. Noch heute kann man im Schulhof vieler Volksschulen die Statue des jungen *Sontoku* sehen. Auf dem Rücken trägt er für seine Eltern ein großes Reisigbündel nach Hause; in der Hand hat er ein Buch, in dem er eifrig liest. Die modernen Kinder sagen lachend: „Wenn wir das machen wollten, würden wir sofort von einem Auto überfahren werden." Aber in den Herzen vieler Wirtschaftler ist heute noch das Bild dieses Volkspädagogen lebendig.

5. Drei große Priester

Shinran (1193–1262) war der Gründer der großen *Shinshū*-Sekte des *Amida*-Buddhismus. In § 3 wurde sein berühmtes Wort zitiert: „Sogar die Guten werden erlöst."

Nichiren (1222–1282) gründete die Lotus-Sekte oder *Nichiren*-Sekte des Buddhismus, die in verschiedenen modernen Sekten wieder sehr populär geworden ist. Auch er wurde bereits in § 3 genannt.

Dōgen (1200–1253) ist wohl der berühmteste Vertreter des japanischen Zen-Buddhismus. Der Tennō lud ihn ein, in die Hauptstadt zu kommen, aber er zog es vor, in der Einsamkeit zu meditieren. Die ihm zugeschriebenen Bücher wurden von seinen Schülern auf Grund seiner mündlichen Vorträge verfaßt. Der bekannte moderne Philosoph *Hajime Tanabe* schrieb ein Buch über *Dōgen*. (Die buddhistischen Priester werden nur nach ihrem Priesternamen genannt.)

ZWEITER TEIL

Japanische Philosophie (seit 1868)

§ 6

Ein Salto mortale

Das Jahr 1868 brachte den Sieg der *Meiji*-Revolution, was einen Sprung in die Moderne bedeutete. Philosophie im westlichen Sinne kam erst damals nach Japan.

1. Zwei Gesichter der Revolution

Die *Meiji*-Revolution war insofern konservativ, als sie die Wiederherstellung der politischen Macht des Tennō und die Wiederherstellung des Shintoismus als „Staats-Shintō“ brachte (vgl. § 2, Nr. 4). Darum spricht man in der Geschichte allgemein von der „*Meiji*-Restauration“. In der damaligen Zeit aber wurde die Revolution und Restauration als eine große Befreiung empfunden. Der feudalistische Polizeistaat der *Tokugawa*-Regierung war gestürzt worden. Die Landesfürsten *(daimyō)* dankten zu Gunsten einer Zentralregierung ab, und die Japaner fühlten sich nicht mehr in erster Linie als Zugehörige eines Klans *(han)*, sondern als japanische Staatsbürger. Die vier Klassen oder Berufsstände (Samurai, Bauer, Handwerker, Kaufmann) wurden abgeschafft, und jeder konnte sich als Individuum mit gleichen Rechten und Pflichten in der neuen, freien Wirtschaft seinen Weg suchen.

Die zwei Gesichter dieser Revolution zeigten sich auch darin, daß sie mit der Forderung der Vertreibung der Fremden begann und mit der totalen Öffnung des Landes und der Berufung fremder Lehrer, Spezialisten und Ratgeber endete. Diese Inkonsequenz war die Konsequenz der einen und einzigen politischen Idee Japans, der Idee der Unabhängigkeit.

Als im 16. Jahrhundert das spanische Imperium in den Philippinen bedenklich nahe gerückt war, wurde die Unabhängigkeit durch radikale Abschließung des Landes bewahrt. Als diese Abschließungspolitik nach dem Erscheinen amerikanischer Kriegs-

schiffe vor Shimoda nicht mehr aufrechterhalten werden konnte, schlug man den entgegengesetzten Weg ein. Japan mußte eine Großmacht im westlichen Sinne werden und den technischen Fortschritt des Westens so schnell wie möglich einholen.

2. *Das neue Ziel*

Um das Ziel der Modernisierung Japans in einer einzigen Generation durchzusetzen, bedurfte es einer fast übermenschlichen Anstrengung des ganzen Volkes. Man brauchte eine starke moderne Armee, eine starke moderne Wirtschaft, eine zuverlässige Beamtenschaft und eine moderne Erziehung des Volkes in einem liberalen Sinn wie in Frankreich und Amerika. Das Alte war gestürzt, das Neue mußte sofort Wirklichkeit und Institution werden. Ideale Theorie war eine spätere Sorge. Jetzt kam es darauf an, daß Japan den Salto mortale überlebte. Das Notwendige, Konkrete und Praktische mußte sofort getan werden.

Man kann sich den pragmatischen Geist jener Epoche nicht nüchtern genug vorstellen. In Nara wurde eine alte Tempelpagode als Brennholz feilgeboten; zum Glück fand sich kein Käufer, weil das Abreißen des kunstvoll gefügten Holzbaus zu kostspielig gewesen wäre. Ein Minister schlug vor, Französisch als Landessprache einzuführen, da das Japanische für die moderne Technik unbrauchbar sei; zum Glück hatte er keinen Erfolg.

3. *Philosophie*

Dem Aufklärungscharakter jener Zeit, die gegen die eigene Vergangenheit ankämpfte, entsprach es, daß von der westlichen Philosophie zuerst die Aufklärungsphilosophie und deren Weiterentwicklung zum englischen Utilitarismus und französischen Positivismus übernommen wurde. Der Positivismus erschien als philosophische Krönung des imposanten europäischen Wissenschaftsgebäudes.

§ 7

Die Anfänge

1. *Das Ende der Tokugawazeit*

Was vor 1868 an ausländischem Wissen hereinsickerte, kam auf dem Weg über eine schmale Brücke, welche die Stadt Nagasaki mit dem Inselchen Dejima verband, wo die Holländer als einzige Europäer eine Niederlassung haben durften. Auch die Deutschen, wie Engelbert Kaempfer und Franz von Siebold, die dort in holländischen Diensten standen, galten als Holländer. Daher wurde die neue, abendländische Wissenschaft, in der Feuerwaffen und Medizin die Hauptrolle spielten, „Holländische Wissenschaft" genannt (*rangaku*, wobei *gaku* Wissenschaft und *ran*, die zweite Silbe von „Oranda", Holland bedeutet).

2. *Nishi und Tsuda*

Auch die beiden Männer, die zuerst abendländische Philosophie in Japan bekanntmachten, *Shūsuke Nishi* (1820–1897) und *Shinichirō Tsuda* (1829–1903)[1]), hatten *rangaku* studiert und wurden noch von der *Tokugawa*-Regierung um die Mitte des 19. Jahrhunderts nach Holland geschickt. Sie sollten dort Strategie und Festungsbau, Staats- und Völkerrecht, Wirtschaftstheorie und Handelsrecht studieren. Mit diesen und anderen positiven Wissenschaften, wie Physik und Chemie, brachten sie auch die Philosophie als lehr- und lernbare Grundwissenschaft nach Japan zurück.

Wenn sie auch nicht alles an Ort und Stelle gründlich studieren konnten, so erwarben sie sich doch in Holland die Grundbegriffe und brachten die einschlägigen Bücher nach Japan, um sie hier in Ruhe zu übersetzen. Sie waren geniale Dilettanten, Autodidakten und Enzyklopädisten.

In jenen vorrevolutionären Jahren machten die *rangaku*-Gelehrten, die ja alle nach ihrer Bildung und Erziehung Sinologen waren, den Unterschied von *rei* und *gei*. Zu *rei*, chinesisch „Li", also soviel wie „Sitte", gehörte die östliche, weltanschauliche Tradition. Diese durfte damals nicht angetastet werden. Zu *gei* (Kunst) gehörte alles, was Menschen „können", was sie mit

Kunst, Wissenschaft und Technik machen können. Zu *gei* rechnete man also auch die neue Wissenschaft und Technik, mit der man plötzlich konfrontiert worden war. Innerhalb der weltanschaulichen Tradition des Ostens *(rei)* sparte man für *gei* einen freien Raum aus, in dem mit den positiven Wissenschaften auch die positivistische Philosophie angesiedelt werden konnte. Als erster hatte *Shōzan Sakuma* (1811–1864) diese Unterscheidung getroffen, weil ja unter der *Tokugawa*-Regierung an der traditionellen, konfuzianischen Weltanschauung nicht gerüttelt werden durfte.

Nishi und *Tsuda* legten nach ihrer Rückkehr aus Holland der Regierung ausführliche Berichte vor. Es war dann Sache der Regierung, zu entscheiden, wie weit von den neuen Kenntnissen Gebrauch zu machen war.

Übrigens bekam *Tsuda* jetzt von der um die Erhaltung ihrer Macht besorgten Regierung den geheimen Auftrag, unter den Fürsten des Landes für die Idee eines Fürstenbundes (nach dem Muster des deutschen Staatenbundes) zu werben, in dem die *Tokugawas* den Vorsitz führen sollten. Aber dafür war es schon zu spät. Die mächtigen Fürsten von Satsuma und Chōshū, deren Truppen später den Kern der revolutionären „kaiserlichen Armee" bildeten, hatten sich schon zu sehr für die Idee einer zentralisierten, konstitutionellen Monarchie engagiert.

Die meisten jungen Gelehrten nahmen das Neue und Fremde enthusiastisch auf und hatten kein Interesse für den innenpolitischen Machtkampf, da beide Parteien dem Neuen und Fremden feindselig gegenüberstanden. Die fanatischen Anhänger der revolutionären, kaiserlichen Partei waren offen fremdenfeindlich; die *Tokugawa*-Regierung heimlich. Sie hatte nur unter dem Zwang der Verhältnisse Zugeständnisse an die westlichen Großmächte machen müssen. Von dem Neuen wollte die Regierung nur das aufnehmen, was in der damaligen Situation absolut nötig war, z. B. Feuerwaffen, Strategie und Festungsbau, Medizin und Chemie.

Die jungen Gelehrten trieben die neue Wissenschaft um der Wissenschaft willen, überzeugt, daß das Wahre auch fruchtbar sein müsse. Sie behaupteten, daß die Zukunft Japans von einer totalen Rezeption der wesentlichen Kultur abhänge. Da holländische Bücher wegen der Einfuhrbeschränkung eine Rarität waren, schrieben die jungen Leute Tag und Nacht Bücher ab, um eine eigene Bibliothek zusammenzustellen.

Unter den japanischen Ärzten wird eine Anekdote überliefert, die für den Geist jener Zeit charakteristisch ist. Die Regierung erlaubte, daß Verbrecherleichen an der Hinrichtungsstätte seziert wurden. Die jungen Ärzte beobachteten eifrig und machten Zeichnungen, die sie mit den Illustrationen der holländischen Bücher verglichen. Die älteren Ärzte wandten sich von der häßlichen Szene ab und vertieften sich in die Lektüre ihrer chinesischen Bücher, zu denen sie mehr Vertrauen hatten als zu Verbrecherleichen.

3. *Fukuzawa*

Beispielhaft für die neue Gelehrtengeneration ist die Lebensgeschichte von *Yukichi Fukuzawa* (1831–1901), berühmt als Gründer der *Keiō* Universität, die heute noch eine der berühmtesten privaten Universitäten Japans ist. Da seine Universität und Wohnung im Stadtteil Mita von Tōkyō lag, wurde er „der Weise von Mita" genannt.

Während *Nishi* und *Tsuda* noch an der Unterscheidung von *rei* und *gei* festhielten, brach er radikal mit der Tradition des Ostens und verkündigte begeistert die neuen Ideen des Individualismus und der Demokratie. Er wurde nicht müde zu wiederholen: „Der Himmel hat keinen Menschen über dem Menschen geschaffen, und keinen unter dem Menschen."

Yukichi Fukuzawa wurde 1831 als jüngerer Sohn eines Samurai in Osaka geboren, wo sein Vater für die Vermögensverwaltung des Fürsten von Nakatsu (auf Kyūshū) arbeitete. In der großen Kaufmannsstadt mußte der Vater, der eigentlich mehr Interesse für die chinesischen Klassiker hatte, die Zahlungstermine für die Schulden seines fürstlichen Herrn hinausschieben und neue Gelder aufnehmen. Nach dem frühen Tod des Vaters folgte der ältere Bruder im Amt nach, während *Yukichi* in den chinesischen Klassikern unterrichtet wurde.

Mit vierzehn Jahren erhielt er vom Kanzler des Fürsten Urlaub, um in Nagasaki (also außerhalb des Landes Nakatsu) *rangaku* bei einem Privatgelehrten zu studieren. Studium und Unterhalt verdiente er sich als Diener seines Lehrers, was damals nichts Ungewöhnliches war. Als er dann sein Studium bei einem berühmten Arzt und *rangaku*-Gelehrten in Osaka fortsetzen wollte, erhielt er vom Kanzler die Erlaubnis nur unter der Bedingung, daß er

„Feuerwaffen" studiere. Mit der Übersetzung eines holländischen Buches über Festungsbau erfüllte er diese Bedingung und verdiente sich auch etwas Geld. Im übrigen verdiente er sich sein Taschengeld mit kleinen Holz- und Metallarbeiten und lernte, was es damals überhaupt zu lernen gab. Später wurde er in Edo (dem heutigen Tōkyō) von der diplomatischen Vertretung seines Fürsten (am *Tokugawa*-Hof) als Lehrer an einer Schule angestellt, die hauptsächlich für Samuraisöhne des Nakatsu-Klans bestimmt war.

Bei einem Besuch in der neugegründeten Fremdensiedlung Yokohama stellte er zu seiner Bestürzung fest, daß es nicht genügte, Holländisch zu sprechen. Man mußte Englisch können. Mit Hilfe eines holländisch-englischen Wörterbuchs erlernte er schnell diese neue Fremdsprache, und als das erste japanische Schiff nach Amerika fuhr, gelang es ihm, die Reise als persönlicher Diener des Kapitäns mitzumachen.

Nach seiner Rückkehr wurde er von der *Tokugawa*-Regierung als Übersetzer angestellt und reiste als solcher mit einer japanischen Gesandtschaft nach Paris, London, Berlin und Petersburg. Er kaufte viele Bücher für späteren Gebrauch und nützte den Auslandsaufenthalt, um sich mit klugen Augen anzusehen, wie alles dort gemacht wurde.

Bald nach seiner Rückkehr gründete er seine eigene Schule, die *Keiō* Universität (*Keiō* war die damalige Regierungsperiode vor *Meiji*). Sein persönliches Wirken ist in der Geschichte dieser Universität unvergessen.

Während der Revolutionskämpfe in Tōkyō stieg er mit seinen Studenten auf das Dach seiner Schule, um mit den Augen eines wissenschaftlichen Beobachters die Bewegung des Pulverdampfes und damit den Verlauf der Kämpfe im nördlichen Stadtteil Ueno aufmerksam zu verfolgen. Er selbst nahm wie die meisten jungen Gelehrten nicht Partei.

Seine Unbekümmertheit um die Tradition geht daraus hervor, daß er, wie er in seiner Autobiografie erzählt, seine zwei kostbaren alten Schwertklingen verkaufte, um Bücher anzuschaffen. Da er als Samurai zwei Schwerter tragen mußte, aber keine Absicht hatte, sie zu benützen, taten es auch zwei selbstgeschnitzte Holzklingen, die in den kunstvoll verzierten Scheiden steckten.

Auch *Nishi* und *Tsuda* arbeiteten nach ihrer Rückkehr aus Holland als Übersetzer und Lehrer. Auf Wunsch der Regierung verfaßte *Nishi* enzyklopädische Schriften, die als Anfang philosophischer Literatur gelten, z.B. „Hundert Lehren in einer".

Mit der *Meiji*-Epoche erfolgte die große Befreiung von dem Druck der mittelalterlichen Gesellschaftsform. Mit der Forderung der freien Entfaltung der Persönlichkeit verband sich die Freude an der Forschung, der jetzt keine Schranken mehr gesetzt waren.

Da es aber damals galt, die Modernisierung im Interesse der politischen Unabhängigkeit so schnell wie möglich durchzuführen, kam Philosophie eigentlich nur als Zubehör der positiven Wissenschaften in Betracht. Sie interessierte nur, insofern sie mit den dringlichen konkreten Problemen des Augenblicks zusammenhing.

So wurde von Kant zuerst der Traktat vom ewigen Frieden übersetzt, der im Zusammenhang mit Montesquieu und Rousseau Bezug zu den Problemen des modernen Staates hatte. Auch bewunderte *Tsuda* den deutschen Philosophen Kant deswegen, weil er die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis auf die Erfahrung einschränkte.

Nishi und *Tsuda* übersetzten und kommentierten J. St. Mill, Spencer und Auguste Comte. Als Übersetzer, Lehrer und Schriftsteller hatten sie, wie auch *Fukuzawa*, eine weite Wirkung.

4. *Katō*

Hiroyuki Katō (1836–1916) ist ein Beispiel für die neue Generation, die aus dem Erscheinen der amerikanischen Kriegsschiffe in japanischen Gewässern die Konsequenz zog, daß nicht nur in der Natur, sondern auch in der Menschenwelt der Kampf ums Dasein und das Recht des Stärkeren herrschte. Das war eine praktische Bestätigung der Lehren von Spencer, Darwin und Haeckel.

Katō war im „Prüfungsamt für Barbarenschriften" tätig, konnte Holländisch und Englisch, mußte aber auch Deutsch lernen, um die Gebrauchsanweisung für einen Telegraphenapparat zu übersetzen, den der Shōgun von der preußischen Eulenburg-Expedition 1860 geschenkt bekam.

Im Prüfungsamt las *Katō* nun viele deutsche Bücher, da er fand, daß Deutschland wissenschaftlich am fortgeschrittensten sei. Das Prüfungsamt entwickelte sich nach und nach zu einer Übersetzerakademie, und aus diesem Amt gingen dann in der *Meiji*-Zeit die meisten geisteswissenschaftlichen Professoren der neuen Kaiserlichen Universität hervor. *Katō* selbst wurde Professor für Philosophie und der erste Rektor der Tōkyō Universität.

Philosophisch versuchte *Katō* aus den Tatsachen der modernen Wissenschaft ein „natürliches Recht" abzuleiten, wobei natürlich konfuzianische und buddhistische Begriffe in der verschwiegenen Werkstatt der Sprache mitwirkten. Sein berühmtestes Buch handelt von der japanischen Staatsform. Für den Moralunterricht empfahl er, sämtliche Religionen in Wettbewerb treten zu lassen. Sein „Lehrbuch der Ethik" erschien 1888.

ANMERKUNG

[1] Später *Amane Nishi* und *Shindō Tsuda* genannt.

§ 8

Die zweite Generation

1. Die Sprache

Die Tore zur westlichen Philosophie waren zuerst Holländisch, dann Englisch und Französisch. Die zweite Philosophengeneration wandte sich der deutschen Philosophie zu, und seither ist in Japan Deutsch die Sprache der Philosophie. Außerdem mußte man Latein und Griechisch kennen. Die größten Schwierigkeiten bereitete aber die japanische Sprache.

Die Hauptleistung der frühen japanischen Philosophen bestand im Übersetzen. Aber wie sollte man die in zweitausend Jahren entstandene Terminologie der abendländischen Philosophie übersetzen, da es in der japanischen Sprache keine äquivalenten Wörter gab? Die japanische Sprache ist wesentlich ästhetisch und reich an Nuancen, aber sie widersetzt sich der strengen begrifflichen Definition. Zwar gibt es sehr viele chinesische Fremdwörter, die meist nur aus einer einzigen Silbe bestehen und oft akustisch gleichlauten und nur durch Schriftzeichen zu unterscheiden sind, und diese Fremdwörter sind logisch-begrifflich. Aber sie beziehen sich nur auf die chinesische Philosophie.

Schon das Wort „Philosophie" bereitete Schwierigkeiten. *Nishi* gebrauchte vor seiner Reise nach Holland das griechische Wort „philosophia", mit dem aber ein Japaner keine konkreten Vorstellungen verbinden konnte. Es wurde das schöne Wort *dō-rei-gaku* vorgeschlagen. *Dō* ist „Tao", *rei* ist das chinesische „Li". Also „Wissenschaft vom Weg und von der Sitte". Aber dieses Wort weckt sofort die Erinnerung an die chinesische Philosophie, und so gebraucht *Nishi* nach seiner Rückkehr das heute noch gebrauchte Wort *tetsu-gaku*, was soviel wie „Weisheitswissenschaft" oder „Wissenschaft vom Wissen" bedeutet und auf die westliche Philosophie hindeutet, in welcher das Erkenntnisproblem im Vordergrund steht.

Man mußte also eine neue japanische Terminologie schaffen, und vielleicht die größte philosophische Leistung der Frühzeit war das philosophische Wörterbuch von *N. Ariga* und *T. Inouye*, das bereits im Jahre 1885 erschien, eine unerhörte sprachschöpferische Leistung, die natürlich auch die Kenntnis der griechischen, lateini-

schen, deutschen, französischen und englischen Sprache voraussetzte.

Wie wir aus lateinischen und griechischen Wörtern neue Fremdwörter bilden (wie Nominalismus, Phänomenologie etc.), so schuf man aus chinesischen Fremdwörtern durch neuartige Kombinationen die neuen philosophischen Wörter, wobei der Blick auf die kombinierten Schriftzeichen schon ahnen läßt, um was es sich handelt, während ein europäisches Fremdwort zunächst absolut unverständlich gewesen wäre. So wurden die neuen Fachwörter (mit sino-japanischer Aussprache) geschaffen, die heute zum japanischen Wortschatz gehören.

2. *Tetsujirō Inouye*

Der obengenannte Mitarbeiter an dem philosophischen Wörterbuch, *Tetsujirō Inouye* (1855–1945), war Professor für Philosophie an der neugegründeten Kaiserlichen Universität zu Tōkyō. Er repräsentiert die zweite Generation, deren Tätigkeit erst in der *Meiji*-Zeit begann, während die erste Generation (vgl. § 7) schon am Ende der *Tokugawa*-Zeit durch Übersetzen und Lehren wirkte. Und *Inouye* war es auch, der seine Studenten auf die deutsche Philosophie aufmerksam machte, besonders Kant und Fichte. Man kann wohl annehmen, daß Fichtes kraftvolles Philosophieren („Tathandlung") dem auf Handeln gerichteten tatkräftigen Geist der *Meiji*-Zeit verwandt erschien.

Inouye reiste zum Studium nach Deutschland und lehrte eine Zeitlang an dem orientalischen Seminar der Berliner Universität Japanisch. Er sprach fließend Englisch und Deutsch.

3. *Kuwaki*

Der um zwanzig Jahre jüngere *Genyoku Kuwaki* (1874–1946) war auch Professor für Philosophie an der Tōkyō Universität und begeisterte gleichfalls seine Studenten für die deutsche Philosophie. Er selbst war Kantianer. (Zu *T. Inouye* und *G. Kuwaki* vgl. Anhang II.)

4. *Enryō Inouye*

Enryō Inouye (1858–1919) lehrte an dem privaten philosophischen Institut *Tetsugaku-kan* (heute *Tōyō* Universität). Er war ein enthusiastischer Verehrer Kants und benannte in seinem großen Garten, der heute ein öffentlicher Park ist, Hügel, Täler und Brücken nach Begriffen der „Kritik der reinen Vernunft".

Er war auch ein begeisterter Buddhist. (Über diese Seite seiner Philosophie wird in § 9 noch berichtet werden.) Für ihn war das letzte Ziel alles Philosophierens die Vereinigung des Individuums mit dem Absoluten. Einen Weg dahin zeigt der Buddhismus, aber auch in der abendländischen Philosophie sah er eine analoge Tendenz. Auch die zweite Generation hatte noch starke Wurzeln in der Tradition des Ostens.

5. *Ausländische Professoren*

An der Tōkyō Universität lehrten nacheinander drei Ausländer Philosophie. Der erste war der Amerikaner Ernest Fenollosa, der als enzyklopädischer Autodidakt besonderes Verständnis für die damalige geistige Situation in Japan hatte. Er mußte Vorlesungen über Politik, Nationalökonomie und Philosophiegeschichte halten, aber seine Liebe galt der japanischen Kunst. Wenn ihm moderne Spezialisten auch Unstimmigkeiten nachweisen können, so war doch seine „History of Japanese Art" ein epochemachendes Werk, weil es (auch in Japan) die erste allgemeine und fortlaufende japanische Kunstgeschichte war. Die Fachleute hatten sich bis dahin nur mit einzelnen Künstlern oder Kunstepochen beschäftigt. Bei seinen philosophischen Vorlesungen benützte er als Text die englische Übersetzung von Schweglers „Geschichte der Philosophie".

Ein junger deutscher Philosoph, Ludwig Busse, lehrte als Fenollosas Nachfolger von 1890 bis 1893. Er mußte auf Englisch unterrichten. Busse veröffentlichte in den „Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens" (Band 4, Tōkyō 1894) eine interessante Übersicht über die damaligen philosophischen Diskussionen in Japan: „Streifzüge durch die japanische ethische Literatur der Gegenwart." Dabei handelt es sich besonders um die in § 9 behandelte „Rückwendung zur Tradition". Busse war ein Schüler von Lotze.

Busses Nachfolger war ein Deutschrusse, Raphael von Koeber, Schüler von Eduard von Hartmann. Er lehrte von 1894 bis 1914 auf Englisch Philosophie an der Tōkyō Universität und hinterließ bei seinen Schülern einen nachhaltigen Eindruck als Denker und als Persönlichkeit. Er liebte die deutsche romantische Dichtung und war an der Petersburger Musikakademie als Pianist ausgebildet worden. Er repräsentierte für seine Schüler die europäische Bildung überhaupt. Nach seinem Tode (1915) gaben seine Schüler seine deutschen „Kleinen Schriften" und seine englischen Vorlesungen (nach Kollegnachschriften der Studenten) als Privatdruck zu seinem Gedächtnis heraus.

§ 9

Rückwendung zur Tradition

1. Einleitung

Seit dem Sieg der *Meiji*-Revolution war eine neue Jugend herangewachsen, die nicht mehr ihre Wurzeln in der Tradition des Ostens hatte und die Zauberworte *rei* und *gei* nicht kannte oder nicht anerkannte. Die jungen Leute machten mit den neuen Ideen des Individualismus, Naturalismus und Utilitarismus ernst, und mit Schrecken sah die ältere Generation den Verfall der guten Sitten.

Innerhalb der Universität ging zunächst alles noch gut. In den barackenähnlichen Holzgebäuden der Kaiserlichen Universität zu Tōkyō wurde im kalten Winter und heißen Sommer mit Feuereifer studiert. Der deutsche Internist Dr. Bälz mußte seine Studenten ermahnen, nicht zu viel zu arbeiten und dafür etwas Sport zu treiben.

Nachdem „Wissenschaft" zuerst nur „Naturwissenschaft" bedeutet hatte, gewann jetzt auch die geisteswissenschaftliche Richtung an Bedeutung, nicht zuletzt unter dem Einfluß der ausländischen Professoren. Man begann nun auch die eigene Vergangenheit mit gutem Gewissen zu studieren, was wiederum das eigene Selbstbewußtsein stärkte.

Diese Wendung wurde auch für die Philosophie fruchtbar. Man erkannte, daß man eine fremde Zivilisation nicht einfach als Frucht von einem fremden Baume pflücken konnte. Um selbst fruchtbar zu werden, mußte man die Wurzeln des fremden Baumes kennen, also Griechenland und Christentum. So wurde an der Tōkyō Universität die historische Betrachtung der Philosophie heimisch und blieb es bis in die neueste Zeit.

2. Die Opposition

Außerhalb des akademischen Betriebes machte sich die Opposition gegen den neuen Geist des Individualismus immer stärker geltend. Die Vertreter der Tradition faßten Mut, öffentlich gegen die westliche Philosophie und gegen den Verfall der Moral zu protestieren. Die Vertreter des shintoistischen Nationalismus, der

eines der stärksten Motive der *Meiji*-Revolution gewesen war, aber dann von der Sturmflut des Neuen verdrängt wurde, erhoben, durch den Staatsshintō geschützt, wieder ihr Haupt. Aber auch die Buddhisten und Konfuzianer, die ihre alte Machtstellung verloren hatten, meldeten sich. Die Opposition wendete sich zunächst gegen das Christentum, das mit der westlichen Kultur auch Eingang gefunden hatte. Das Christentum, so hieß es nun, zerstöre die ethische Tradition Japans, „Die Christen lehren, daß man Christus mehr gehorchen müsse als den Eltern" *(S. Murakami)*. Oder: „Die Christen wollen unsere Ahnentafeln zerbrechen." Immer lauter wurde die Forderung nach Einführung eines auf die Tradition des Ostens gegründeten Moralunterrichts in den Schulen. Nur so könne die unlenkbar gewordene Jugend erzogen werden.

3. Das Erziehungsedikt

1889 wurde der aufklärerische Unterrichtsminister *Mori* von einem nationalistischen Shintō-Fanatiker ermordet. 1890 erfolgte das kaiserliche Edikt über die Erziehung *(kyōiku chokugo)*, das bis 1945 die Grundlage des japanischen Bildungswesens war und in allen Schulen jährlich feierlich verlesen wurde.

Zwar war es als kaiserliches Edikt in sehr allgemeiner Sprache abgefaßt, aber die Rückkehr zur japanischen Tradition war unverkennbar. Die Grundlage des Staates seien die Treue gegenüber dem Kaiser (also: Loyalität) und kindliche Liebe und Ehrfurcht gegenüber den Eltern (also: Pietät). Zum Nutzen des Vaterlandes sollte Wissen aus aller Welt gesammelt und Wissenschaft und Kunst gefördert werden.

Das neu erwachte nationale Selbstbewußtsein wurde durch die Erfolge der japanischen Politik und Wirtschaft gestärkt. Japan war ja bereits eine international anerkannte Großmacht geworden.

4. Buddhistische Reformversuche

Gleichzeitig mit der Rückwendung zur Tradition wurde aber auch versucht, den Konfuzianismus und den Buddhismus zeitgemäß zu reformieren.

S. Murakami (1851–1929), Professor an der Tōkyō Universität und später Rektor der buddhistischen *Ōtani* Universität, forderte

in der Zeitschrift für Philosophie eine Systematisierung der buddhistischen Ethik. Die vage Mitleidsmoral des Buddhismus war ja über metaphysischen Spekulationen der verschiedenen buddhistischen Schulrichtungen vernachlässigt worden. Er selbst gehörte der *Jōdo*-Sekte an und vertrat *Shinrans* Lehre, daß das Nirwana durch Glauben und Gebet an *Amida* erreicht werde.

S. Unshō (1827–1909), ein Anhänger der *Shingon*-Sekte, war ein populärer Redner und Schriftsteller. Seine Hauptforderung war ein sittenstrenges Leben, wie er es auch selbst führte. Er formulierte Zehn Gebote des Buddhismus, deren Inhalt sehr an die mosaischen Gesetzestafeln erinnert. Nur drei Gebote sind typisch buddhistisch: „Du sollst nicht zornig werden! Du sollst nicht begierlich sein! Du sollst nicht töricht sein!"

Enryō Inouye, von dem oben (§ 8) gesprochen wurde, forderte eine allgemeine Reform des Buddhismus, ohne den Standpunkt einer bestimmten Sekte zu vertreten. Er verband Gedanken der deutschen Philosophie mit spekulativen Gedanken der *Kegon*- und *Tendai*-Sekte sowie mit den mystischen Erfahrungen des Zen-Buddhismus. Einswerden mit dem Absoluten sei das letzte Ziel aller Philosophie. (Für das Absolute gebrauchte er das buddhistische Wort *shinnyo*.) Durch philosophische Meditation und Kontemplation könne dieses Ziel erreicht werden. Von dem Absoluten sagte er im Sinne der *Kegon*- und *Tendai*-Sekte, es sei weder real noch irreal, weder seiend noch nichtseiend, in allen Dingen als wahres Wesen erhalten, also auch im Menschen, wenn auch nur getrübt. Die Kontemplation bringe Selbsterkenntnis und eine geistige Wiedergeburt. Diese „reine Erkenntnis" führe zum Durchbruch und zur Vereinigung mit dem Absoluten. Freilich könnten nur wenige Menschen auf diese Weise zum Ziel gelangen, denn diese „subjektive Methode" sei sehr schwierig. Daher empfiehlt er als Ergänzung die „objektive Methode", nämlich den Glauben an die „andere Kraft" *(tariki)*, d. h. die Gnade Buddhas. Der geschichtliche Buddha sei eine Objektivation des Absoluten in der Welt der Erscheinungen.

Durch seine Idee einer Synthese westlichen und östlichen Geistes hat *Enryō Inouye* auf die Entwicklung einer eigenständigen japanischen Philosophie großen Einfluß ausgeübt.

§ 10

Philosophie im Erziehungssystem bis 1947

1. Einleitung

Am Ende des 19. Jahrhunderts war das japanische Bildungssystem konsolidiert und bestand unverändert bis 1947. Ein ganzes Volk hatte sich mit einem Schlage die neue Kultur und Bildung aneignen wollen. Um dem allgemeinen Bildungshunger entgegenzukommen, waren gleichsam über Nacht die verschiedensten Unterrichtsanstalten aus dem Boden gewachsen, öffentliche und private Schulen, Missionsschulen und buddhistische Schulen, Schulen für die Jugend und Abendschulen für die Berufstätigen. Zuerst hatten die Samurais versucht, die neue Bildung für sich in Anspruch zu nehmen, und die abgedankten Fürsten stifteten aus ihrem Privatvermögen Studentenheime und Schülerheime für die Samuraisöhne ihres Klans. Aber die neue Verfassung (1889) erlaubte es nicht, daß eine einzige frühere Klasse das Wissen als ihr Privileg betrachtete. Aus allen Schichten des Volkes strömten Jung und Alt zu den neuen Bildungsstätten, um Wissen und sozialen Aufstieg zu gewinnen.

2. Die Volksschule

Die Regierung errichtete eine sechsklassige Volksschule, *Shōgakkō* („kleine Schule") mit Schulzwang für alle Kinder. Selbst die armen Bauern bauten mit eigenen Händen Schulhäuser für ihre Kinder, und die Pädagogen, die das Schulsystem in Europa und Amerika studiert hatten, organisierten eine mustergültige Volksschule. Bald gab es keine Analphabeten mehr, trotz der großen Schwierigkeiten der Schrift (zwei japanische Silbenalphabete und circa 2000 chinesische Schriftzeichen).

3. Die Universität

Neben der Tōkyō Universität wurden noch drei weitere staatliche Universitäten in Kyōto, Fukuoka und Sendai errichtet. Eine fünfte

Universität in Sapporo sollte in der land- und forstwirtschaftlichen Fakultät ihren Schwerpunkt haben. Der äußeren Form nach waren die Universitäten nach angelsächsischem Muster organisiert, aber dem Geiste nach folgte man dem deutschen Vorbild. Die Studenten-Uniform wurde wohl von Rußland übernommen. Die Philosophie nahm eine wichtige Stellung ein, und die Philosophieprofessoren waren jetzt, um die Jahrhundertwende, nicht mehr enzyklopädische Autodidakten, sondern tüchtige Spezialisten. Die meisten hatten ihre Ausbildung im Ausland ergänzt und brachten eine genaue Kenntnis derjenigen Philosophie zurück, die sie dort studiert hatten. Es herrschte das Prinzip der geistigen Elite, ohne Rücksicht auf Stand und Vermögen des Vaters; die Gebühren waren gering. Die Zulassung zur Universität war durch einen numerus clausus und rigorose Eintrittsexamina beschränkt.

4. Die Kōtōgakkō

Die Vorbereitung für die Universität erfolgte auf der dreiklassigen *Kōtōgakkō* („Hochschule", eine Art Junior College). Auch hier gab es einen numerus clausus und rigorose Eintrittsexamen. Bis 1920 gab es nur zehn staatliche Schulen dieser Art, daneben einige private. Nach dem Ersten Weltkrieg wurden 20 neue *Kōtōgakkōs* eingerichtet. Da für ein akademisches Studium die Kenntnis fremder Sprachen unerläßlich war, wurde auf den Fremdsprachenunterricht großer Wert gelegt, und an allen diesen Schulen lehrten ausländische Lektoren. Neben Englisch wählten die meisten Studenten Deutsch als Sprache der Wissenschaft; nur an einigen Schulen gab es neben Englisch auch Französisch. Deutsch und Philosophie waren das große Erlebnis der Jugend auf der *Kōtōgakkō*, und ein beliebtes Studentenlied hatte den Refrain: *de-kan-sho*, was „Descartes, Kant, Schopenhauer" bedeuten soll.

Von gleichem Rang waren die Fachhochschulen für Technik, Handel, fremde Sprachen (also auch Holländisch, Russisch und Chinesisch) und Musik. Auch an diesen Fachschulen war Philosophie Pflichtfach.

5. Mittelschule

Die Vorbereitung für diese Höheren Schulen erfolgte auf der fünfklassigen Mittelschule, doch konnten begabte Schüler schon

nach der vierten Klasse (also nach zehn Schuljahren) die Eintrittsprüfung für eine Höhere Schule oder Fachschule versuchen. Auf der Mittelschule wurde schon Englisch gelehrt.

Für Mädchen gab es statt der Mittelschule eine „höhere Mädchenschule", und statt der *Kōtōgakkō* ein Junior College für Mädchen, meistens Missionsschulen. In Tōkyō gab es auch zwei Frauenuniversitäten, die gleichfalls Missionsschulen waren.

6. Die Stellung der Philosophie

Die Notwendigkeit, Lehrer für den Moralunterricht an allen Schulen und Philosophieprofessoren an den Höheren Schulen anzustellen, förderte naturgemäß das philosophische Studium an der Universität. Da die Universitäten nach westlichem Vorbild organisiert waren, bedeutete „Philosophie" westliche Philosophie. Chinesische und indische Philosophie wurde daher von Sinologen und Sanskritisten gelehrt. Ethik war wie auch Ästhetik ein eigenes Fach.

Während an der Höheren Schule der Moralunterricht dogmatisch nach konfuzianischen Prinzipien erfolgte, brachte der Philosophieunterricht an Hand der abendländischen Philosophie bereits die Erziehung zu eigenem, kritischem Denken. Nach der spannungsreichen Zeit der überstürzten Modernisierung bestand ein allgemeines Bedürfnis nach philosophischer Weltorientierung und Selbstbesinnung.

Das Jahr 1914 kann als das Ende der Lehrjahre japanischer Philosophie betrachtet werden. Von diesem Jahre an wurden an den staatlichen Universitäten keine Ausländer mehr als etatmäßige Professoren und Ordinarien angestellt, nur noch als Lektoren oder kurzfristige Gastprofessoren. Die Japaner leiteten von nun an die japanischen Universitäten selbst. Eine Ausnahme bildeten die privaten Universitäten, wie z. B. die von deutschen Jesuiten gegründete Sophia Universität. Daher war das Jahr 1914 eine Art Mündigkeitserklärung der japanischen Wissenschaft.

§ 11

Kitarō Nishida als repräsentativer Philosoph Japans

1. Einleitung

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Kyōto Universität ein neues Zentrum der Philosophie mit den Professoren *Hatano*, *Amano* und *Nishida*. Während in Tōkyō weiterhin die geschichtliche Richtung vorherrschte, entfaltete sich in Kyōto durch *Kitarō Nishida* eine eigenständige japanische Philosophie.

2. Kitarō Nishida

Kitarō Nishida (1870–1945) studierte in Tōkyō Philosophie und wurde durch Raphael von Koeber veranlaßt, Griechisch und Latein zu lernen. Obgleich er nie im Ausland war, beherrschte er Deutsch, Englisch und Französisch und war in der Lage, die europäischen und amerikanischen Philosophen im Original zu lesen. Er wurde Professor für Philosophie an der *Kōtōgakkō* in Kanazawa und dann an der *Gakushūin* in Tōkyō. (Damals noch Adelsschule.) Bekannt durch sein Buch „Studie über das Gute"[1]) (1911), wurde er an die Kaiserliche Universität zu Kyōto berufen und veröffentlichte in rascher Folge seine berühmten Werke.[2])

Kitarō Nishida kann als Repräsentant eigenständiger japanischer Philosophie gelten, weil sein Denken aus der geistigen Substanz Japans hervorgewachsen ist. Von Jugend auf beschäftigte er sich mit Zen, und der bekannte Zen-Buddhist *Daisetsu Suzuki* war sein Freund. Es gibt wohl keinen japanischen Philosophen von Rang, der nicht positiv oder negativ durch *Nishida* entscheidend beeinflußt worden wäre.

In der „Studie über das Gute" geht *Nishida* vom Standpunkt der Erfahrung aus. Der Empirismus, der die Anfänge der japanischen Philosophie beherrscht hatte, wurde durch den amerikanischen Philosophen James wieder aktuell. *Nishida* nahm den Begriff „Erfahrung" in einem sehr weiten Sinn, der auch die religiöse Erfahrung des Zen-Buddhismus einschließt.

Was vom Menschen als tiefste Wirklichkeit erfahren wird, ist Selbstbewußtsein, Spontaneität und Entwicklung. Was so erfahren

wird, hat einen wesentlich ungegenständlichen, undinglichen Charakter. In seiner Selbstverwirklichung erfährt der Mensch eine Tiefenschicht der Wirklichkeit, in der er erst wahrhaft existiert. In dieser Tiefenschicht der „reinen Erfahrung" offenbart sich das Gute und Göttliche.[3]) Dieses Gute und Göttliche ist der Urgrund der eigenen ungegenständlichen Wirklichkeitserfahrung. Das höchste Gut ist zugleich die tiefste Wirklichkeit. Das ist die „reine Erfahrung" der Selbstverwirklichung des Guten und Göttlichen im Herzen des Menschen. Mit anderen Worten: Für *Nishida* ist das Gute nicht eine Idee, die wie ein griechisches Götterbild frei im Raume steht, sondern eine überindividuelle Wirkungskraft im Innersten des Menschen.

Nishida war ein Kenner der abendländischen Philosophie, und die Spuren dieser Kenntnis finden sich überall in seinen Schriften. Was dem oberflächlichen Leser als Eklektizismus erscheinen mag, ist in Wahrheit nur die Anwendung europäischer Kategorien und Methoden, um das eigene Philosophieren zu verdeutlichen, das aus der religiösen Erfahrung des Ostens hervorgegangen ist. (Zu *Nishidas* Persönlichkeit vgl. Anhang II.)

Während des letzten Krieges wurden *Nishida* und seine Schüler wegen ihrer liberalen Gesinnung heftig angegriffen, und *M. Kimura*, der Mitarbeiter an der deutschen Übersetzung von „Die intelligible Welt", wurde auf Befehl der Regierung von der Kyōto Universität entlassen. Nach dem Kriege wurde die „*Nishida*-Philosophie" als „nationalistisch" angegriffen. Dieser Widerspruch ist wohl daraus zu erklären, daß *Nishidas* Philosophie auch für Japaner außerordentlich schwer zu verstehen ist. Es ist daher anzunehmen, daß die Kritiker nur wenig von *Nishida* gelesen und noch weniger verstanden haben. Überhaupt läuft jeder diese Gefahr, der sich keiner Partei verschreibt und selbständig nach der Wahrheit sucht.

3. *Nishida und der Osten*

Wer mit dem „gesunden Menschenverstand" an *Nishidas* Philosophie herangeht, kommt plötzlich zu einem Punkt, wo nur der Sprung in die existentielle Wahrheit dieses Denkens weiterhilft. Wer diesen Sprung nicht mitvollziehen kann, vermag doch zu ahnen, um was es da geht. Es geht nicht um eine theoretische Idee, sondern um eine existentielle „reine Erfahrung", vergleichbar der

„Erleuchtung" *(satori)* des Zen-Buddhismus. Dies ist natürlich der Punkt, an dem rationale Denker protestieren. Es ist aber auch der Punkt, an dem der westliche Leser fasziniert wird von der plötzlichen Konfrontation mit der geistigen Essenz des Ostens. *Nishida* sagt selbst, daß die Philosophie die religiöse Erfahrung „nur wie von außen" beschreiben kann.

Um das *satori*, die Erleuchtung, zu beschreiben, beruft sich *Nishida* auf das Gedicht eines Zen-Meisters *(Kōgun Kanemitsu)*. Dieser vergleicht die Situation des Meditierenden, dem der Meister eine paradoxe Meditationsaufgabe gestellt hat, mit der Situation eines Menschen, der über einem Abgrund an einer hohen Klippe hängt. Wie sich dieser angstvoll festklammert, so klammert sich der Meditierende ängstlich an das gewohnte Denken des Intellekts. Ihm kann nur der Absprung in das absolute Nichts helfen. Oben über der Klippe stößt die Pflugschar eines Bauern gegen einen Feldstein. Funken sprühen. Der Funke der Erleuchtung ist das Loslassen und der Sprung in den Abgrund des Nichts. In der Flamme des absoluten Nichts verbrennt die Welt. Aber im gleichen Augenblick erstehen Welt und Mensch neu in wunderbarer Selbstidentität. Alles ist, wie es ist. „Die Weide ist grün, die Blüte ist rot", sagt ein buddhistisches Wort. Und der Zen-Buddhist sagt: „Die farbige Welt, d. h. das Nichts. – Das Nichts, d. h. die farbige Welt."

Das Gedicht lautet[4]):

> Wenn einer
> von achtmal zehntausend Fuß
> hoher Klippe Rand
> die Hand zurückzieht, –
> da lodert Flamme aus der Pflugschar
> und verbrennt das Weltall.
> Leib wird Asche und Schutt
> und wiederaufersteht.
> Der Ackerrain steht wie je,
> und die Reisähren ragen hoch.

ANMERKUNG

[1]) Englische Übersetzung von V. H. Viglielmo „A Study of Good", veröffentlicht von Japanese National Commission for UNESCO, Tōkyō 1960.

[2]) 14 Bände, Iwanami Verlag, Tōkyō.
In deutscher Übersetzung erschienen drei Abhandlungen („Der metaphysische Hintergrund Goethes", „Die intelligible Welt" und „Einheit der Gegensätze") in

Berlin, 1943 unter dem Titel „Die intelligible Welt", in Gemeinschaft mit *M. Kimura, I. Kōyama* und *I. Nakashima* übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Robert Schinzinger.
Engl. Übers.: Lothar Knauth „Life is tragic. The diary of *Nishida Kitarō*" in „Monumenta Nipponica", Vol. 20, Nr. 3–4, Sophia Universität Tōkyō 1965.
³) Bei diesem Wort „das Göttliche" zeigt sich die Grenze der Übersetzungskunst. Im Text steht das japanische Wort *kami*, das der amerikanische Übersetzer mit „God" wiedergibt, wie es im Wörterbuch steht. Wenn dann im folgenden Satz wieder das Wort *kami* erscheint, wird es vom Übersetzer durch ein Personalpronomen wiedergegeben, wie es unser Stilgefühl verlangt. Da der Übersetzer aber das Personalpronomen nach christlicher Tradition mit großen Buchstaben schreibt („HE" oder „HIM"), stellt sich beim Leser sofort die Vorstellung des christlichen persönlichen Gottes ein. Der japanische Gottesbegriff ist aber nicht persönlich. Aus diesem Grunde wird hier das Wort „das Göttliche" bevorzugt.
⁴) „Die intelligible Welt", Seite 119.

§ 12

Nishidas Philosophie

A. Logik des „Orts" (basho)

1. Einleitung – Der Weg des Philosophierens

Der Weg des Philosophierens beginnt nach *Nishida* mit der Selbstreflexion. Indem der Mensch sich auf sich selbst besinnt, denkt er sich selbst als „psychologisches Selbst". Dieses psychologische Selbst ist Objekt des Denkens und Gegenstand der Erkenntnis, aber nicht das denkende Ich. Das denkende Ich, das Subjekt der Erkenntnis, ist das, was Kant das „Bewußtsein überhaupt" nennt. *Nishida* nennt es das „theoretische Selbst".

Hinter dem „psychologischen Selbst" zeigt sich also das „theoretische Selbst", das den Gegenstand der Erkenntnis konstituiert und darum den Grund der Objektivität der Erkenntnis bildet. Aber das theoretische Selbst ist abstrakt und läßt ein konkretes Selbst sichtbar werden: das „moralische Selbst" als Subjekt der Entscheidung.

Tiefer als das theoretische Selbst ist also das moralische Selbst. Je mehr nun das moralische Selbst über sich nachdenkt, und je schärfer das moralische Gewissen wird, um so mehr erkennt das moralische Selbst seine eigene Unzulänglichkeit, und es sehnt sich nach Erlösung.

Hinter dem moralischen Selbst offenbart sich in einer „mystischen Anschauung" ein Überindividuelles, Absolutes und Göttliches. Das ist kein persönlicher Gott; denn ein solcher wäre ja noch Gegenstand des Denkens. Was sich da in der tiefsten Tiefe des Selbst offenbart, wird von *Nishida* „das absolute Nichts" genannt. Auf dem tiefsten Grund des Herzens spiegelt sich die Ewigkeit.

2. Die Logik des „Ortes" (basho)

Für *Nishida* ist die Aufgabe der Philosophie nicht, aus dem Absoluten das Sein dogmatisch zu deduzieren, sondern zu fragen, wie Seiendes als Sein bestimmt wird; dabei wird er bis an die

Grenze der Erkenntnis geführt und weist auf Transzendenz hin, ohne diese als „Sein" erkennen und bestimmen zu wollen.

Alle Erkenntnis vollzieht sich in Urteilen. Das Urteil hat nach Hegel die Form: Das Einzelne ist das Allgemeine. Die in Urteilen sich vollziehende Erkenntnis ist nach *Nishida* „Selbstbestimmung des Allgemeinen", weil der urteilende Mensch, also der Einzelne, ohne Bedeutung für die Wahrheit des Urteils ist. Im Allgemeinen des Urteils haben die Kategorien der natürlichen Welt ihren logischen Ort. „Sein" heißt „Bestimmt-sein" und „Seinen Ort haben", also ein „Darin-sein".

Da ist erstens die Welt der äußeren Erfahrung, die „natürliche Welt". Der „Ort", also der Ort der Kategorien, ist das „Urteilsallgemeine". Hier liegen in der „Prädikatsebene" die Prädikate bereit, wodurch ein Einzelsein, das nur Urteilssubjekt, nicht Prädikat sein kann, als Sein bestimmt wird.

Da ist zweitens die Welt der inneren Erfahrung, die „Bewußtseinswelt". Ihr Sein ist ein Darinsein im Sinne von „im Bewußtsein sein". Der Ort dieses Seins ist das „Selbstbewußtseinsallgemeine". Das Sein der natürlichen Welt ist durch das Sein der Bewußtseinswelt von innen her „wie mit einem kostbaren Futter ausgeschlagen" und „umgriffen".

Solange das Bewußtsein seinen Inhalt nur weiß, ist er ihm noch äußerlich. Erst im Handeln hat das Bewußtsein seinen Inhalt wahrhaft als den seinigen. Das handelnde Ich macht die äußere Welt zu seinem Wirkungsbereich. Die Handlung selbst ist sowohl ein Geschehen in der äußeren Welt als auch zugleich ein Ausdruck des Handelnden und Wollenden. Das handelnde Selbst umgreift die äußere Welt ebenso wie die innere. Im Handeln ist das Allgemeine des Selbstbewußtseins erst wahrhaft umgreifend. Besonders harmonisch ist das Verhältnis von Ich und Gegenstand, von Innen und Außen, im Gefühl.

Da ist dann drittens die „intelligible Welt", die Welt der Idee. Die Ideen des Wahren, Guten und Schönen bilden den Inhalt der intelligiblen Welt. Das Allgemeine, in dem die Ideen ihren Ort haben, ist die intellektuelle Anschauung oder das „intelligible Allgemeine". Hier wird das transzendentale Selbst durch intellektuelle Anschauung als geistiges Sein bestimmt. Über das bewußte (psychische) Sein erhebt sich das Intelligible (geistige) Sein.

Die jeweils höhere bzw. tiefere Seinsschicht wird durch ein Transzendieren erreicht. Durch Transzendieren in der Richtung der Prädikate wird das prädizierende und urteilende Subjekt der

Bewußtseinswelt erreicht. In der Bewußtseinswelt stehen Ich und Inhalt einander gegenüber. Das Ich hat als wollendes den Widerspruch des zugleich bejahten und verneinten Nicht-Ich an sich. Durch Transzendieren des psychologischen Selbst erreicht man das transzendentale Selbst, das Bewußtsein überhaupt. Auch der Bewußtseinsinhalt weist über sich selbst hinaus auf eine transzendentale Welt der Ideen. Die theoretische intellektuelle Anschauung ist nur formal; ihr Inhalt ist immer noch die natürliche Welt, deren Sein sie durch Kategorien bestimmt. Das theoretische Selbst zeigt nur die abstrakte Seite der Idee. Dem Bewußtsein überhaupt steht eine Welt des Sinnes, der Geltung und des Sollens gegenüber.

Im sittlichen Bewußtsein, das die Idee des Guten anschaut, hat das Sollen keinen Gegenstandscharakter mehr; es ist ein reines Gesetz. Das moralische Selbst schaut im Gewissen unmittelbar sich selbst an. Die Idee des Guten ist nicht mehr anschaulich, sondern regulativ. Durch Transzendieren des psychischen Seins wurde das geistige Sein erreicht, und hier, in der intelligiblen Welt ist das theoretische Selbst kein freischwebendes Bewußtsein überhaupt, sondern der Grund und das Umgreifende der Bewußtseinswelt. Auch die Problematik des wollenden Ichs weist über sich selbst hinaus auf das intelligible Allgemeine. Darin sind Ich und Nicht-Ich durch die intelligible Anschauung versöhnt. Die intelligible Welt ist transzendental und nicht transzendent; sie ist keine jenseitige Welt, sondern als tiefste Seinsschicht der Grund dieser unserer Welt.

Das moralische Selbst hat noch einen Widerspruch an sich, der zu einem weiteren Transzendieren führt. Dieser Widerspruch besagt: Je moralischer das Selbst ist, desto unmoralischer ist es. Das ist teils im Sinne des moralischen Stolzes (des Pharisäers) gemeint, so daß der Verirrte Gott näher steht, teils in dem Sinne, daß wir uns um so schuldiger fühlen, je schärfer unser Gewissen wird. Darum drängt auch das moralische Selbst über sich hinaus zu einer letzten Transzendenz. „Die Idee des Guten ist nur ein Schatten von etwas, das selbst gestaltlos ist."

Durch Transzendieren des Moralischen wird das Religiöse erreicht. In der tiefsten Tiefe des Selbst ist die Selbstverneinung, ohne welche es kein „Leben in Gott" geben kann. Das letzte Umgreifende, in dem alles seinen Ort hat und als Sein bestimmt ist, dieses Letzte kann selbst nicht mehr als Sein bestimmt werden und hat keinen Ort, da es selbst der letzte Ort alles Seins ist. Daher wird es im Sinne des Zen-Buddhismus als das „absolute Nichts"

bezeichnet. Erst wo wir offen sind für das Nichts, wird uns das Sein offenbar. Der deutsche Leser wird hier an Heidegger erinnert: In das Nichts gehalten, wird das Sein offenbar.

Das Nichts ist der „Hintergrund der Ewigkeit", vor dem alles ist, wie es ist, ohne ein Woher seines Kommens und ohne ein Wohin seines Gehens. Dieses letzte Umgreifende wird durch „mystische Anschauung" erreicht. Aber damit ist schon die Grenze der Philosophie erreicht. *Nishida* will die Transzendenz nicht erkennen; er will nur auf das Dasein von Transzendenz hinweisen.

§ 13

Nishidas Philosophie

B. Metaphysik der Kunst

1. Das Sein und das Nichts

Die Logik des Orts ist ein Zentralbegriff der *Nishida*schen Philosophie. Er wollte die Subjektslogik des Aristoteles, der alle Prädikate auf ein irrationales „hypokeimenon" bezieht, durch eine Prädikatslogik ersetzen, wo die Subjekte durch ihren logischen Ort bestimmt werden. Erst durch seinen logischen Ort wird etwas als Sein bestimmt. Das Urteilsallgemeine ist der Ort des physischen Seins; das Selbstbewußtseinsallgemeine ist der Ort des psychischen Seins; das Allgemeine der intellektuellen Anschauung (das intelligible Allgemeine) ist der Ort des geistigen Seins der Ideen. Durch Widersprüche und Transzendieren wird jeweils die tiefere Seinsschicht sichtbar.

Der letztere Ort, der nur noch Ort ist und in keinem anderen seinen Ort hat, ist das absolute Nichts. Dieses letzte umgreifende kann ja nicht mehr als „Sein" bestimmt werden, weil es nur noch Ort ist und keinen Ort hat. Es ist der Grund aller Bestimmtheit und daher selbst unbestimmt. Es ist der Grund aller Gestaltung und daher selbst gestaltlos. Es ist der Grund alles Persönlichen und daher selbst unpersönlich. Es ist der Grund alles Seins und daher selbst das Nichts.

Transzendental verstanden, ist „Sein" ein „seinen Ort haben", und der letzte umgreifende Ort ist das Nichts. Metaphysisch verstanden ist „Sein" eine Selbstentfaltung des absoluten Nichts. Das ist aber keine Erkenntnis, sondern eine religiöse Erfahrung, daher weder beweisbar noch widerlegbar, also so etwas wie die „existentielle Wahrheit" bei Jaspers. Das Umgreifende, die Transzendenz, Ewigkeit, das absolute Nichts, Gott oder das Göttliche – das sind alles Chiffren für eine unaussagbare Erfahrung, die bei *Nishida* die Erfahrung des Zen ist.

2. Die Metaphysik der Kunst

Nishida selbst spricht nicht von einer Metaphysik der Kunst, aber in der Abhandlung „Der metaphysische Hintergrund Goethes" (das Wort „metaphysisch" ist erklärende Hinzufügung des Übersetzers) spricht er vom metaphysischen Bezug der Kunst. In der „intelligiblen Welt" erscheint die Kunst als intellektuelle Anschauung der Idee des Schönen. Das Kunstwerk, in dem Subjekt und Objekt, Innen und Außen, eins sind, hat also seinen Ort in dem Allgemeinen der intellektuellen Anschauung. Das Kunstwerk ist zugleich Gegenstand und Ausdruck. Es hat also ein geistiges Sein. Eine Statue steht zwar in der natürlichen Welt, hat aber ihren „wahren" Ort in der intelligiblen Welt. (Rilke spricht vom „Raum der Kunst".)

Für *Nishida* ist das Schöne die Erscheinung des Ewigen in der Zeit. Andererseits sagt er in einer Abhandlung „Die Einheit des Wahren, des Schönen und des Guten"[1]), die Kunst sei „eine unendliche Entwicklung des freien Ich". In der „Intelligiblen Welt" nennt er die Idee des Schönen eine Selbstanschauung des intelligiblen Selbst in einer Gestalt, die der subjektiv-objektiven Wahrheit angehört. Indem der Künstler die Welt darstellt, drückt er sich selbst aus, und die subjektive Tätigkeit der Persönlichkeit hat höchste Objektivität.

Das ist ähnlich wie in der Mathematik. Der mathematische Gedanke ist eine aktive Leistung des Mathematikers. Je reiner dieser Gedanke ist, je mehr er sich von der Realität entfernt, um so mehr hat er „objektive Wahrheit". Die reine Subjektivität des Künstlers kann sich nur verwirklichen, wenn sie sich in die objektive Wirklichkeit hineinbildet. „Erst wenn der Maler mit dem Pinsel vor der Leinwand steht, eröffnet sich ihm der Weg zu seiner eigenen unendlichen Idee hin."[2]) Durch die Aktivität der künstlerischen Persönlichkeit wird erst ihre tiefste Tiefe offenbar. Im Kunstwerk zeigt sich daher mit dem Ausdruck der Persönlichkeit auch das Ewige, das hinter ihr steht und sie wie vom Rücken her umschließt. Zugleich aber ist das Ewige der unpersönliche Urgrund aller Persönlichkeit. Außen und Innen sind hier identisch. Durch die Persönlichkeit vermittelt, ist das Schöne die Erscheinung des Ewigen.

Das intelligible Selbst wird umgriffen vom absoluten Nichts als dem letzten „Ort" alles Seins. Dieses letzte Umgreifende kann als metaphysischer „Hintergrund" eines Kunstwerkes erfaßt oder

erahnt werden. Eine logisch-rationale Bestimmung dieses Hintergrundes ist unmöglich. Man kann höchstens indirekt die Berührung des Künstlers mit Transzendenz andeuten. Aus dieser Schwierigkeit, das Unaussagbare auszusagen, erklärt sich das Indirekte und Andeutende in *Nishidas* Abhandlung „Der metaphysische Hintergrund Goethes".

In dieser Schrift vergleicht *Nishida* das Kunstwerk mit einem Relief, das aus dem Marmorblock der Ewigkeit herausgeschnitten und von ihm nicht zu trennen ist. Dieser Untergrund und Hintergrund der Ewigkeit ist für *Nishida* am stärksten fühlbar in der buddhistischen Kunst des Ostens, aber auch in der frühchristlichen Kunst des Westens. In diesen Werken wird man von der metaphysischen Ergriffenheit des Künstlers unmittelbar berührt. Daß die Kunst des Ostens irgendwie unpersönlich wirke, müsse daran liegen, daß in ihr der Hintergrund der Ewigkeit ein sehr wesentlicher Teil des Kunstwerks ist. Daraus entstehe im Betrachter ein grenzenloses, gestaltloses Nachwogen und ein grenzenloser, gestaltloser Nachklang. Dagegen stehe die Ewigkeit in der griechischen Kunst als ein Angeschautes vor uns und umschließe uns nicht vom Rücken her. Das griechische Kunstwerk sei Abbild der Idee, und seine plastische Schönheit sei vollkommen. Dennoch fehle ihm eine gewisse Tiefe des Gefühls, wie sie uns dann in der frühchristlichen Kunst begegnet. In der Kunst der Renaissance sei der Hintergrund durch das kraftvoll-dynamische Lebensgefühl bestimmt. Bei Michelangelo z. B. sei dieser Hintergrund „ungeheuer, als stünde man vor eines Kraters schwarzem Flammenwirbel".

Um das Unbestimmbare des Hintergrundes doch irgendwie zu bestimmen, bedient sich *Nishida* einiger Kategorien der östlichen Kunstbetrachtung. Da spricht man, um die innere Weite eines Bildes zu bezeichnen, von „hochweit", „tiefweit" und „ebenweit". So unterscheidet *Nishida* gestalthaften und gestaltlosen Hintergrund. Der gestalthafte ist entweder hoch (Dante) oder tief (Michelangelo). Dagegen habe der gestaltlose Hintergrund der Kunst Goethes Höhe ohne Höhe, Tiefe ohne Tiefe, Weite ohne Weite. Wenn man in dieser Richtung weitergehe, gelange man zu einer Kunst der Trauer und zu einer Kunst der Freude ohne die Farbe der Freude, wie es sich in der Kunst des Ostens zeigt. In Goethes Gedichten findet *Nishida* immer ein Gestaltloses, das Gestalten hervorbringt, wie das Mondlicht in „An den Mond" oder das Wasser im „Fischer" oder der Nebel im „Erlkönig". Und

gerade das erinnert ihn an das absolut Gestaltlose des Nichts des Buddhismus und seiner eigenen Philosophie.

Eine andere Besonderheit der Kunst Goethes sieht *Nishida* darin, daß Goethes „Natur“ überall Individuelles und Persönliches einschließe. Daher fühlt *Nishida* in dem gestaltlosen Hintergrund Goethes so etwas wie das Auge eines Freundes oder die Stimme eines Freundes. Das Persönliche ist bei Goethe mit dem Unpersönlichen des Hintergrunds versöhnt, und seine Monade sei, anders als die fensterlose Monade bei Leibniz, etwas, „das unendlich tief in den Grund der Ewigkeit hinein klingend verhallt“.

ANMERKUNG

[1]) Deutsche Übersetzung von *F. Takahashi*, Sendai 1940.
[2]) Ibid. Seite 163.

§ 14

Nishidas Philosophie

C. Metaphysik der Geschichte

1. Die geschichtliche Zeit

Schon in der Abhandlung „Der metaphysische Hintergrund Goethes“ finden sich Hinweise auf *Nishidas* Zeitbegriff. In einer anderen Schrift[1]) sagt er, daß das Christentum alles zu einem Weg zur ewigen Zukunft mache. Aus dieser christlichen Auffassung, die mit den Vorstellungen von Weltschöpfung und Weltende zusammenhängt, erklären sich die utopischen Ideen von einem Reich Gottes am Ende der Welt und von einem idealen klassenlosen Zukunftsstaat. Der Schwerpunkt liegt in der Zukunft. Nach *Nishida* aber liegt der Schwerpunkt der Geschichte in der Gegenwart. Die geschichtliche Zeit ist nicht allein ein Strömen aus ewiger Vergangenheit in ewige Zukunft, sondern zugleich auch der Gegenstrom aus der Zukunft in die Vergangenheit. Die geschichtliche Zeit ist ein Gehen aus der Vergangenheit in die Zukunft, zugleich aber auch ein Vergehen der Zukunft in Vergangenheit. Wenn wir uns dies im Bilde vorstellen, so ist es, als ob wir eine herunterkommende Rolltreppe hinaufsteigen, so daß sich die zwei Bewegungen aufheben. Die Zukunft kommt auf uns zu, wird Gegenwart und vergeht unter unseren Füßen in Vergangenheit. Wir aber als geschichtliche Wesen leben immer im gegenwärtigen Jetzt, im „ewigen Nun“.

In der Geschichte als der vom zeitlosen Nichts umgriffenen Zeitlichkeit wird das Vergängliche als Inhalt der Ewigkeit angeschaut.

Geschichte ist als Selbstbegrenzung der Ewigkeit ein „Umschwung im ewigen Nun“. Die Zeitlichkeit steht in der Ewigkeit, und die Ewigkeit ist in die Zeitlichkeit eingetreten.

Zeit ist also die Einheit der Gegensätze von Ewigkeit und Zeitlichkeit. Wo aber die Zeit zugleich eingeschlossen und ausgelöscht ist, da wird mit dem Vergänglichen zugleich auch das Persönliche als Inhalt der Ewigkeit angeschaut. Das Persönliche ist ein Bild der Ewigkeit, das sich in der Ewigkeit spiegelt. Aber diese Ewigkeit ist nicht in einer jenseitigen Welt zu suchen, und noch

weniger das Persönliche als Inhalt der Ewigkeit. Während die Ewigkeit in der tiefsten Tiefe des persönlichen Selbst angeschaut wird, ist auch umgekehrt alles Zeitliche, Vergängliche und Persönliche vom absoluten Nichts umgriffen, und das Persönliche ist wie ein Relief auf dem Marmorblock der Ewigkeit.

2. *Die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit*

Nach einem berühmten buddhistischen Wort ist „die Weide grün, und die Blüte rot". Die von uns erlebte Wirklichkeit ist „subjektiv-objektiv". Was wir wahrnehmen, sagt *Nishida*, ist unsere Wahrnehmung, und zugleich transzendiert es unsere Wahrnehmung. Die erlebte Wirklichkeit ist die Einheit der Gegensätze von Subjekt und Objekt. Die menschliche Handlung ist recht eigentlich die Mitte dieser subjektiv-objektiven Wirklichkeit; denn die Handlung ist ein Geschehen in der äußeren Welt und zugleich ein Ausdruck des inneren Wollens, also die Einheit der Gegensätze von Außen und Innen, von Objekt und Subjekt. Die Handlung ist Handlung eines Ich und zugleich Handlung der Welt.[2])

Subjekt und Objekt stehen zwar einander gegenüber, aber das Reale ist ihre dialektische Einheit als „Selbstverwirklichung der absoluten Gegensätze".[3]) Daher kann die subjektiv-objektive Wirklichkeit prinzipiell entweder von der subjektiven Seite oder von der objektiven Seite her betrachtet werden.

Alles Wissen wird nach *Nishida* im Umgang mit der Welt „handelnd-anschauend" gewonnen und ist wesentlich geschichtlich. Dabei ist „Anschauung" kein passives Empfangen eines Bildes, sondern aktive, vom Handeln nicht zu trennende Anschauung, also „Tat-Anschauung", ein Wort, das *Nishida* in Analogie zu Fichtes „Tathandlung" gebildet hat. „Tatanschauung" ist eine Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Welt. Das ist aber zugleich eine Auseinandersetzung der Welt mit sich selbst, denn unsere Handlung ist ja zugleich auch Handlung der Welt.

Die subjektiv-objektive Wirklichkeit ist wesentlich Wirken, Gestalten, Produktion. Außerhalb dieser Wirklichkeit gibt es kein Wirkendes. Die Wirklichkeit selbst ist es, die wirkt und gewirkt wird. Zwar spricht *Nishida* in Anlehnung an Leibniz davon, daß wir monadisch die Welt spiegeln, aber er sagt: „Wir spiegeln die Welt durch Praxis."[4])

Nach *Nishida* ist alles „Sein" vom „Nichts" umgriffen. Das

Ganze der Welt und der Wirklichkeit, also das Absolute oder die Ewigkeit, ist das absolute Nichts. Um diesen Gedanken zu verstehen, erinnern wir uns an das, was über den Mahayana Buddhismus gesagt worden ist (§ 3): Die Welt ist ebenso Samsara wie Nirwana, ebenso Erscheinung wie Wesen. Da gibt es keine dingliche Substanz. Im Grunde der Welt gibt es auch für *Nishida* kein „Sein", weder eine einzige Substanz noch viele Substanzen. Die Welt ist ebensosehr als Ganzes das Eine, wie sie in ihren Teilen das Viele ist. Die Welt ist die Einheit der Gegensätze des Einen und des Vielen.

Wirklichkeit ist also zugleich Widerspruch und Selbstidentität. Was in der Abhandlung „Die intelligible Welt" das „Allgemeine des absoluten Nichts" (als der letzte „Ort" alles Seins) genannt wurde, wird in „Die Einheit der Gegensätze" das „dialektische Allgemeine" genannt. Das Wirken der Welt ist Bewegung des dialektischen Allgemeinen. Diese Bewegung ist ein Selbstbestimmen „ohne ein Bestimmendes".

Um das Wirkliche zu finden, muß man den Widerspruch aufsuchen. Dialektik ist ja Einheit im Widerspruch.

Entsprechend der wichtigen Rolle, die das Paradox im Zen-Buddhismus spielt, bringt die Abhandlung „Die Einheit der Gegensätze" ungewöhnliche Häufungen und Wiederholungen paradoxer Formulierungen. Offenbar will *Nishida* den Leser dazu bringen, daß er, der Leser, *Nishidas* dialektisches Denken wirklich selbst mitvollzieht.

Das „Bewußtsein überhaupt" ist eine Tiefenschicht unseres Ich und ist in allen wirklichen Menschen identisch. Es hat keine selbständige Realität. Der wirkliche Mensch dagegen ist ein gestaltender Faktor der sich selbst gestaltenden Wirklichkeit. Wie der wirkliche Mensch geschichtlich ist, so ist auch seine Erkenntnis geschichtlich. Erkenntnis ist Tat-Anschauung, wie sie sich in Experiment und Technik bewährt. Auch das Gegenüberstehen von Mensch und Welt ist eine Einheit der Gegensätze, wo die Welt auf den Menschen, und der Mensch auf die Welt wirkt.

3. *Das geschichtliche Wirken*

Gegenüber dem mechanischen und dem organischen Wirken ist das geschichtliche Wirken eine andere und neue Art der Kausalität. Es ist ein „Wirken durch Ausdruck".

Das schon Gestaltete und somit Vergangene der Geschichte steht uns gegenüber und hat seinen Ausdruck. Er schaut uns an und will uns in seinen Bann ziehen. Wir verstehen diesen Ausdruck und behaupten unser Selbstsein gegen diese Umwelt. Wir behaupten uns dort durch Akte des Ausdrucks, indem wir versuchen, die Welt zu unserem Ausdruck zu machen.

Dieses Gegenüberstehen durch Ausdruck ist ein Kampf, der sich in unserem Bewußtsein abspielt. Unser Bewußtsein ist aber zugleich das Bewußtsein der geschichtlichen Welt. Die Welt, die uns zu einem bloßen Stück der Umwelt machen will, wirkt also nicht von außen her, sondern von innen her auf uns. Sie trägt die dämonische Maske der Wahrheit und spricht zu uns mit abstrakter Logik. Es ist die Logik des Gestalteten, des schon Entschiedenen und Gewordenen, also des Vergangenen. Sie sagt: „Weil es so war, sollt ihr so handeln!" Wir aber vertreten den Standpunkt der Zukunft und der freien Entscheidung. Nach der konkreten dialektischen Logik des Werdens und des Gestaltens formen wir unsere Umwelt zu einem Ausdruck unseres Selbst.

4. Individuum und Absolutes

Auf dem Standpunkt des „Bewußtseins überhaupt" kann man die Welt intellektuell als ein „Gegebenes" ansehen. Aber als konkrete Individuen sind wir nicht das abstrakte Bewußtsein überhaupt. Uns als geschichtliche Individuen ist die Welt als geschichtliche Aufgabe aufgegeben. Hier, in der geschichtlichen Welt, müssen wir uns entscheiden, hier haben wir unser Selbstsein.

Indem wir so unserem eigenen Leben und unserem eigenen Tod gegenüberstehen, stehen wir auch dem Absoluten, dem Ganzen der Welt gegenüber.

In der geschichtlichen Welt steht aber der Einzelne dem Ganzen, dem Absoluten, nicht unmittelbar gegenüber, sondern vermittelt durch die „geschichtliche Gattung", das Volk. Diese geschichtliche Gattung, die nur in den Individuen real und wirklich ist, bringt einen „Stil" der Produktivität hervor. Dabei hat keine einzige geschichtliche Gestalt ewigen Bestand. Die dialektische Bewegung geht von Gestalt zu Gestalt, von Gegenwart zu Gegenwart.

Zwar ist die geschichtliche Gattung die Vermittlung zwischen den Vielen und dem Einen, aber das Individuum ist nicht nur

gattungsmäßig bestimmt wie in der organischen Welt. Wenn sich das geschichtliche Individuum nur gattungsmäßig verhielte, wenn es sich nur vom schon Gestalteten und Vergangenen her bestimmen ließe, dann müßte das zum Tod der Gattung führen. Das Schöpferische, die Produktivität eines Volkes, lebt ja nur in und mit den Individuen. Wenn das Individuum unschöpferisch wird, erstarrt auch die Gattung. Aber im Werk eines Individuums ist immer auch das Wirken der geschichtlichen Gattung lebendig.

5. Der geschichtliche Prozeß

Die geschichtliche Bewegung der Welt der Wirklichkeit ist nach *Nishida* eine Selbstbestimmung des Absoluten. Sie ist zugleich Selbstgestaltung und Selbstanschauung. Das Subjekt der Geschichte ist die geschichtliche Gattung. Dadurch gestaltet die Welt der Wirklichkeit sich selbst handelnd-anschauend. Als Selbstgestaltung ist die geschichtliche Welt zugleich gestaltendes Subjekt und gestaltetes Objekt. Die geschichtliche Welt hat also in sich den Widerspruch, gestaltend (Subjekt) und gestaltet (Objekt, „Umwelt") zu sein. Dieser Widerspruch kommt im Menschen zu Bewußtsein. Der Mensch ist ein Teil der Welt und behauptet zugleich sein Selbstsein gegen seine Umwelt. Umgekehrt ist die Welt das Ganze und steht doch zugleich umweltartig gegen den einzelnen Menschen.

Als Ganzes ist die Welt über jede gewonnene Gestalt hinaus, also transzendent. Zugleich ist sie in jeder Gestalt da, also immanent. Sie ist die Einheit der Gegensätze von Transzendenz und Immanenz.

Schon in der natürlichen Welt zeigen sich Gegensätze, und die Natur hat im Grunde die gleichen Wesensmerkmale wie die geschichtliche Welt, nur „uneigentlich". Erst die geschichtliche Welt ist „wahre" Einheit der Gegensätze. Der Ort, wo diese Gegensätze aufeinander treffen, ist das Bewußtsein des Menschen. Hier kommt es zu wahrhaftem Selbstbestimmen, welches Bewußtsein und Geist einschließt.

Schon die primitive Gesellschaft kennt Schuld und Sühne, was Geist und Persönlichkeit voraussetzt. Aber erst der Staat ist die vollkommene Form der Gesellschaft und die sittliche Substanz der geschichtlichen Gattung.

6. *Moral und Religion*

Die Selbstbehauptung des in seinem Volke schöpferischen Menschen gegen die Umwelt, die ihn zu einem bloßen Stück der Umwelt machen will, zeigt sich in der Forderung des kategorischen Imperativs. Nach Kant fordert der kategorische Imperativ, daß jedes menschliche Individuum auch als Selbstzweck betrachtet und behandelt werden soll.

Bei dieser Forderung der Persönlichkeit, Selbstzweck zu sein, muß sich der Mensch aber bewußt bleiben, daß er seine geschichtliche Existenz nur im Ganzen des Volks und der Welt haben kann.

Wo dieses Bewußtsein fehlt, kommt es zu moralischer Selbstüberschätzung. Wo es vorherrscht, kommt es zu religiöser Selbsthingabe an das Absolute. Religion ist zugleich weltlich und nichtweltlich. Sie ist weltlich, weil sie das Ganze der Welt bejaht und daher im Einklang mit der Welt ist. Sie ist nicht-weltlich, weil sie absolute Selbstverneinung und bedingungslose Hingabe an das Absolute ist, wie es im Gegenüberstehen von Selbstsein und Transzendenz sich offenbart. Aber „absolute Verneinung ist absolute Bejahung".

Sich selbst zu vergessen und die Welt hinzunehmen, wie sie ist, spielt im Zen eine große Rolle. Wenn das Ich „absolut gestorben" ist, wirkt das absolute Nichts in uns. Der durch *satori* erleuchtete Mensch steht nicht mehr gegen die Welt.

Insofern Religion weltlich ist, ist sie eins mit der Moral. Insofern sie nicht-weltlich ist, ist sie verschieden von der Moral. Diese Verschiedenheit zeigt sich in dem berühmten Wort *Shinrans:* „Sogar der Gute wird erlöst, wieviel mehr der Böse."

7. *Nishida und Hegel*

In der Idee der Selbstverwirklichung des Absoluten, in der Dialektik und in der „konkreten Logik" ist die Abhängigkeit *Nishidas* von Hegel so offensichtlich, daß zum Schluß auf die grundsätzliche Verschiedenheit beider hingewiesen werden muß.

1. Das Absolute ist bei *Nishida* nicht der persönliche Gott des Christentums wie bei Hegel, sondern das unpersönliche „Nichts" des Buddhismus.

2. Das geschichtliche Individuum ist nicht, wie bei Hegel, Substanz als unsterbliche Seele, sondern substanzlos wie das Echo.

Es ist im tiefsten Grunde eins mit dem absoluten Nichts und existiert geschichtlich durch die Vermittlung der geschichtlichen Gattung.

3. Weltgeschichte ist für *Nishida* nicht, wie bei Hegel, ein einheitlicher Gang der Geschichte, die stufenweise von Osten nach Westen fortschreitet, sondern Umschwung im ewigen Nun. Sie erneuert sich ständig, indem sie verschiedene Kulturtypen hervorbringt.[5]) Jeder Typus ist unmittelbare Selbstverwirklichung des Absoluten.

4. Für *Nishida* ist die Idee nicht *die* Idee, sondern *eine* Idee als ein Produktionsstil der Welt. Immer wieder treten andere Ideen auf und lösen sich ab.

5. Zwar ist auch bei *Nishida* im Prozeß der Selbstgestaltung eine Zunahme des Schöpferischen zu erkennen (*Nishida* sagt, die Selbstgestaltung der Welt sei „vom Gestalteten her, zum Gestalteten hin"), aber das Ganze des Prozesses hat keinen idealen Endzustand. Alles kommt und geht „ohne ein Woher seines Kommens und ohne ein Wohin seines Gehens".

6. Zwar ist auch bei *Nishida* der Staat der Höhepunkt der geschichtlich-gesellschaftlichen Selbstgestaltung, aber er ist kein eschatologischer Idealstaat. Für *Nishida* sind die eigentlichen Höhepunkte der Kultur die Kunst und die Religion.

7. Die Abhandlung „Die Einheit der Gegensätze" ist zwar eine dialektische Geschichtsphilosophie, zugleich aber auch eine große Zen-Meditation über das paradoxe Thema: die Gestalt des Gestaltlosen.

ANMERKUNG

[1]) „Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in Alter Zeit, vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen", in „Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften", Berlin 1939.

[2]) Vgl. „Die Einheit der Gegensätze" in *K. Nishida* „Die intelligible Welt", Berlin 1943.

[3]) Ibid. Kapitel 4.

[4]) Ibid. Kapitel 4.

[5]) Vgl. Anmerkung zu § 14, Art. 1.

§ 15

Philosophie in Kyōto, Tōkyō und Sendai

1. Kyōto

Zwischen den Kriegen war Kyōto das Zentrum eigenständiger japanischer Philosophie. Neben *Nishida* und seinen Schülern *Tanabe, Nishitani, Kōsaka, Kōyama* und *Kimura* wirkten hier *Amano* und *Hatano*.

Teiyū Amano (1884–1979), Philosoph und Pädagoge, hat als erster Kants „Kritik der reinen Vernunft" ins Japanische übersetzt. Er hatte seine Ausbildung in Tōkyō erhalten, wurde Professor für Philosophie an der *Kōtōgakkō* in Kagoshima und war Anfang der Zwanziger Jahre in Heidelberg. In seinen pädagogischen Schriften betonte er den Zusammenhang von Pädagogik, Ethik und Philosophie. Nach dem letzten Krieg wurde er als Direktor an die „Erste *Kōtōgakkō*" (Tōkyō) berufen, war von 1950 bis 1952 Unterrichtsminister und dann Präsident der *Dokkyō* Universität in Tōkyō, die sich aus der „Deutschen Vereinsschule", einer privaten von Deutschfreunden gegründeten Mittelschule mit Deutsch als Hauptfach, entwickelt hatte.

Seiichi Hatano (1884–1950) war Religionsphilosoph vom christlichen Standpunkt aus. Sein Buch „Der Ursprung des Christentums" (1906) bedeutete den Anfang der historischen Untersuchungen über die geistigen Grundlagen der abendländischen Kultur. In seinem zweiten großen Buch behandelte er Spinoza, dessen Pantheismus für das ostasiatische Denken besonders anziehend ist.

Keiji Nishitani (geb. 1900), Schüler *Nishidas*, ist gleichfalls Religionsphilosoph, aber vom buddhistischen Standpunkt aus, mit besonderem Interesse für buddhistische und christliche Mystik.

Hajime Tanabe (1885–1962) war wohl der bedeutendste Nachfolger *Nishidas*, unterschied sich aber von ihm durch die Ablehnung des mystischen Einschlags in *Nishidas* Philosophie. Wie *Nishida*, so machte auch *Tanabe* nicht nur durch seine denkerische Leistung, sondern auch durch seine Persönlichkeit einen tiefen Eindruck auf seine Schüler, die ihn als *sensei* verehrten und respektierten. Auch er war in Deutschland (Freiburg) gewesen. Nach seiner Emeritierung zog er sich in die Einsamkeit der Berge bei Karuizawa zurück.

Zuerst beschäftigte sich *Tanabe* mit den logischen Grundlagen der theoretischen Physik, wandte sich dann aber den Problemen der Gesellschaft und der Geschichte zu. Mit Hegel und Marx betonte er die Dialektik in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Von der japanischen Geschichte sagte er, daß es da keineswegs immer so harmonisch und tolerant zugegangen sei, wie die Konfuzianer uns glauben machen wollen. Ein Kampf der Gegensätze sei jedem Fortschritt vorangegangen.

Die mystische Einstellung seines Lehrers lehnte er, wie gesagt, ab und kritisierte auch das unvermittelte Gegenüberstehen des Einzelnen und des Absoluten (des absoluten Nichts). Man sagt, *Nishida* habe auf *Tanabes* Kritkik hin in der Dialektik der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt die „geschichtliche Gattung" als Vermittlung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen des absoluten Nichts eingefügt. Während *Nishidas* geheime Liebe der Metaphysik der Kunst galt, wurde *Tanabes* kraftvolles und wohl auch eigenwilliges Philosophieren von einer kompromißlosen ethischen Gesinnung beherrscht.

Nach *Tanabe* kann sich der Einzelne nur durch Selbstumkehr mit dem Allgemeinen vereinigen. Die Selbstentleerung zum absoluten Nichts sei der extremste Fall solcher Selbstumkehr. Er betonte die „paradoxe Existenz", die ein Sterben und eine Wiedergeburt sei. Selbstnegierung in gegenseitiger Liebe sei das existentielle Prinzip des Einzelnen. Aber auch in der Gemeinschaft der selbstlosen Liebe existiere der Einzelne im Grunde doch nur als Monade. Daher müsse er sich im Handeln durch selbstlose Aufopferung praktisch bewähren. In der Gesellschaft und innerhalb der Tradition stehend, müsse der Einzelne an der Verbesserung der Tradition und der Gesellschaft arbeiten. In der dialektischen Spannung von Tat und Selbstnegierung beruhe die paradoxe Existenz. *Nishida* habe in der „Einheit der Gegensätze" das dialektische Verhältnis von Mensch und Umwelt erkannt, aber der Gedanke, daß das Individuum das Absolute spiegle, sei bei *Nishida* doch stärker. Dagegen betonte *Tanabe* die paradoxe Existenz in der Gemeinschaft.

Tanabe berief sich in seinen späteren Jahren mehrfach auf den Buddhismus und schrieb ein Buch über den Zen-Meister *Dōgen*, worin er mehr sein eigenes Philosophieren durch den Bezug auf *Dōgen* zu verdeutlichen versuchte. Eine seiner letzten Veröffentlichungen war der deutsch geschriebene Beitrag zur Heidegger-Festschrift, mit dem Titel „Todesdialektik".[1]

Shūzō Kuki (1888–1941) schrieb ein Buch über *iki*, wodurch er
als Ästhetiker weithin bekannt wurde. Der für die *Edo*-Zeit so
wesentliche Begriff *iki* bedeutet so etwas wie eine versteckte und
eben darum reizvolle Eleganz mit erotischem Einschlag. Von
diesem Begriff aus versuchte *Kuki* die Eigenschaft des japanischen
Lebensgefühls darzustellen. Offenbar wollte er damit in der japa-
nischen Kultur die ästhetisch-erotische Nuance andeuten und die
Sympathie für das „flüchtige Leben“, wie es der Buddhismus
lehrt. Die bekannten farbigen Holzschnitte der *Edo*-Zeit heißen
ukiyo-e, d.h. „Bilder des flüchtigen Lebens“.

2. Tōkyō

In Tōkyō setzten an der Tōkyō Universität *K. Itō*, *Ikegami* und
Ide die Tradition der historischen Richtung fort.

Masaharu (auch *Chōfū* ausgesprochen) *Anesaki* (1878–1941)
war Religionsphilosoph und vertrat gleichfalls die historische
Richtung, aber sein Hauptinteresse galt dem Buddhismus. Er
wurde durch sein in englischer Sprache geschriebenes Buch über
die Geschichte der japanischen Religion über Japan hinaus be-
kannt. In seiner Jugend übersetzte er als erster „Die Welt als Wille
und Vorstellung“ von Schopenhauer.

Kiyoshi Miki (1897–1945) war ein genialer Schriftsteller und hat
besonders durch sein Buch „Aufzeichnungen zur Lebenslehre“
stark auf die junge Generation nach dem letzten Kriege gewirkt. In
den Zwanziger Jahren stúdierte er in Marburg und Heidelberg. In
Marburg wurde er stark durch Heidegger beeinflußt, der sich
damals mit Hermeneutik im Sinne der Dilthey-Schule befaßte.
Während des Krieges wurde er wegen seiner liberalen Gesinnung
verdächtigt und starb im japanischen Gefängnis.

Yoshishige (Nōsei) Abe (1883–1966) lehrte Philosophie an der
„Ersten *Kōtōgakkō*“ in Tōkyō, später an der Keijō Universität in
Korea. Nach dem Kriege wurde er wegen seiner liberalen Gesin-
nung von der sozialistischen Regierung zum Unterrichtsminister
ernannt. Nach seinem Rücktritt leitete er den Aufbau der neuge-
gründeten privaten *Gakushūin* Universität. Als philosophischer
Schriftsteller wirkte er auf weite Kreise.

Tetsurō Watsuji (1889–1960) war an der Tōkyō Universität als
Schüler *Nishidas* eine Ausnahme. Er wurde berühmt durch sein
Buch „Klima“ („*Fūdo*“, wörtlich „Wind und Erde“). Er knüpfte

an Herders Ideen über den Einfluß des Klimas auf die menschli-
chen Kulturen an. Die japanische Kultur bezeichnete er als Mon-
sun-Kultur. Seine Gedanken sind besonders einleuchtend für den
ausländischen Beobachter, der sieht, wie in diesem vulkanischen
Inselland mit schwülen Sommern die Menschen das Widerwärtige
geduldig ertragen, bis das lange angestaute Ressentiment zu vulka-
nischem Ausbruch kommt.

3. Sendai

An der *Tōhoku* Universität (Sendai) bestand ein dritter Konzen-
trationspunkt japanischer Philosophie. Neben dem (christlichen)
Religionsphilosophen *Ken Ishihara* und dem Ästhetiker *Jirō Abe*
wirkten dort *S. Takahashi* und *Miyake*.

Satomi Takahashi (1886–1964) hatte wie auch die andern ge-
nannten Professoren in Deutschland studiert, aber sein Philoso-
phieren kam wie das *Nishidas* aus der geistigen Substanz des
Ostens. Auch er betonte das dialektische Verhältnis von Individu-
um und Allgemeinem, dem absoluten Nichts des Buddhismus. Er
nannte die Zeit einen Boten der Ewigkeit, wodurch der zeitliche
Ablauf der Geschichte einen stärkeren Akzent erhielt als bei
Nishida, der das „ewige Nun“ betonte. Eine eschatologische Ge-
schichtsmetaphysik, die den Sinn der Geschichte in den Fort-
schritt zu einem idealen Endzustand erblickt, lehnte er ab. Das hat
seinen Grund vermutlich im Buddhismus, für den die Welt ewige
Veränderung ist, ohne absoluten Anfang und ohne absolutes
Ende.

Gōichi Miyake (1895–1982) lehnte gleichfalls eine materiale
Geschichtsphilosophie ab, die dem Gang der Weltgeschichte einen
durch ihren Endzweck bestimmten Sinn zuschreibt. Doch bei
Miyake hat dies wohl seinen Grund in der prinzipiell phänomeno-
logischen Einstellung, die sich eines metaphysischen Urteils ent-
hält. Dagegen war für *Takahashi* das geschichtliche Geschehen
eine Selbstdarstellung des Absoluten und daher jede Epoche, mit
Ranke gesprochen, unmittelbar zu Gott.

1923 kam der Lask-Schüler Eugen Herrigel als Gastprofessor
nach Sendai und schrieb sein berühmtes Buch über das japanische
Bogenschießen, wobei er den Zusammenhang mit dem Zen-Budd-
hismus betonte. 1929 wurde Robert Schinzinger (damals Lektor in
Osaka) zu Gastvorlesungen eingeladen. In den Dreißiger Jahren

lehrte Karl Löwith in Sendai, bis er nach den Vereinigten Staaten weiter emigrierte. Nach dem letzten Krieg kamen zwei junge deutsche Philosophen als Lektoren nach Sendai, Gerhard Knauss (heute Universität Saarbrücken) auf Empfehlung von Karl Jaspers, und Edmund Hölzen (heute Universität Nagoya) auf Empfehlung von Karl Löwith.

ANMERKUNG

[1]) Ein Grund für den Widerhall, den Heidegger in Japan gefunden hat, liegt sicherlich darin, daß er den Tod in seine Philosophie einbezogen hat.

§ 16

Die Nachkriegszeit

1. Die ersten Nachkriegsjahre

In den ersten Nachkriegsjahren änderte sich zunächst wenig. In Tōkyō, Kyōto und Sendai waren entweder die genannten Professoren oder ihre Schüler tätig. Zwei Philosophen waren, wie schon gesagt, hintereinander Unterrichtsminister (*Abe* und *Amano*). Die akademische Jugend, die durch Militär- oder Arbeitsdienst viel versäumt hatte, studierte mit verdoppeltem Eifer. Nach dem Zusammenbruch waren die alten Tafeln der Werte umgestürzt, und neue nicht gefunden. In dem geistigen Vakuum der ersten Nachkriegszeit suchte die Jugend in der Philosophie eine neue Weltorientierung, besonders in der Existenzphilosophie von Sartre, Heidegger und Jaspers. In Tōkyō wurde eine „Jaspers-Gesellschaft" gegründet. Mit der Kritik an der nationalistischen Vergangenheit wuchs das Interesse für den bis dahin verbotenen Marxismus, und mit der Scheu vor metaphysischen Ideen der Einfluß der amerikanischen Philosophie. Aber auch die geistesgeschichtliche Richtung der Dilthey-Schule behauptete sich noch. Der Widerstreit der verschiedenartigsten philosophischen Richtungen wurde als eine fruchtbare Diskussion empfunden. Das Interesse für das Christentum und seine sozialen Leistungen war in dieser Zeit nach der antichristlichen Militärdiktatur groß, aber noch größer war die Scheu vor der Taufe als einer unbedingten Glaubensbindung. Nur die rein japanische, von *Kanzō Uchimura* (1861–1930) gegründete Christengemeinde *Mukyōkai* (wörtlich „Nicht-Kirche") gewann an Einfluß, zwar nicht in der Breite, aber durch geistig führende Persönlichkeiten.

2. Die Erziehungsreform

Mit dem Jahre 1950 trat die von der amerikanischen Besatzung „empfohlene" Erziehungsreform in Kraft. Damals wurde die amerikanische Besatzung noch als Befreiung von der nationalistischen Diktatur empfunden. Daher fand ihr Vorschlag, das japanische Bildungssystem nach amerikanischem Muster zu reformieren, kei-

ne Opposition. Auch war die Reform auf der unteren Stufe zweifellos erfolgreich, denn die sechsklassige Volksschule blieb mit Ausnahme der Lehrbücher und des Moralunterrichts unangetastet, und die Erweiterung der Schulpflicht auf die neue dreiklassige Mittelschule (Junior High School) erhöhte das Bildungsniveau des Volkes und verhinderte Kinderarbeit.

Auf der höheren Stufe aber war die Reform weniger erfolgreich, weil das Prinzip der geistigen Auslese beseitigt wurde. Die Errichtung vieler neuer Universitäten führte zu einer beträchtlichen Senkung des Niveaus. Auch wurde die für Japan sehr wichtige alte *Kōtōgakkō*, die eine Art Junior College war, in die neue *Kōtōgakkō* umgewandelt, die eine Senior High School ist. Hier werden geringere Ansprüche gestellt, um einer möglichst großen Anzahl junger Menschen eine Allgemeinbildung zu bieten. Heute, 30 Jahre nach der Reform, besuchen bereits 94 % der Jugend eine solche höhere Schule. Natürlich bedeutet dies eine weitere Steigerung des allgemeinen Bildungsniveaus, und vielleicht hängt auch der Erfolg der japanischen Wirtschaft damit zusammen. Aber die neue Idee einer ruhigen und gleichmäßigen Schulbildung wurde durchkreuzt durch die Notwendigkeit, die Schüler und Schülerinnen für die schwierigen Eintrittsprüfungen der Universitäten zu drillen. Bei diesem hektischen Betrieb kommen viele nicht mehr mit und müssen durch Privatlehrer und Pressen gedrillt werden, was für die Kinder eine große nervöse Belastung und für die Eltern große finanzielle Opfer bedeutet.

Die alten staatlichen *Kōtōgakkōs* wurden in Universitäten umgewandelt, und jede Präfektur hat heute ihre eigene Universität. Dazu kommen die vielen privaten Schulen, die in der *Meiji*-Zeit entstanden sind und heute auch meistens Universitätsrang haben.

3. Rückwirkungen auf die Philosophie

Die Philosophie, die auf der alten *Kōtōgakkō* das große Erlebnis der Jugend gewesen war, wurde durch „social science" ersetzt. Man brauchte weniger Philosophieprofessoren, und entsprechend ließ auf der Universität das Interesse für das philosophische Studium nach. Auf der Universität wie auf den höheren Schulen handelt es sich nicht mehr um Willen nach Erkenntnis, sondern um unerläßliche Vorbereitung für die praktischen Notwendigkeiten des Lebens, d. h. die Eintrittsprüfungen der Universitäten und der großen Firmen.

Der Niveaurückgang zeigt sich bei der Masse der „college graduates", aber die Anzahl der wirklich tüchtigen jungen Akademiker ist nicht kleiner als früher; nur die Ausbildung dauert länger. Sichtlich aber hat das allgemeine Interesse für reine Philosophie nachgelassen.

§ 17

Die Gegenwart

Um diesen Überblick nicht mit vielen Namen zu belasten, sind diese in Anhang I gesondert aufgeführt.

Die Rechtsschwenkung der japanischen und amerikanischen Regierung (um 1950), verbunden mit der rapiden Expansion der japanischen Wirtschaft, weckte in der japanischen Jugend die Befürchtung, daß es wieder zu Kriegsvorbereitung und Nationalismus kommen werde. Eine feste Grundlage für die Kritik der Vergangenheit und die Verhinderung ihrer Rückkehr fanden viele junge Menschen im Marxismus. Man suchte nach einer auf Tatsachen gegründeten Philosophie und glaubte, sie in Politologie und Soziologie zu finden. Wie in der frühen *Meiji*-Zeit standen die unmittelbaren praktischen Probleme im Vordergrund und sollten nicht nur logisch-rational, sondern auch durch praktisches Engagement gelöst werden.

Die Studentenunruhen begannen mit allgemeinen Demonstrationen gegen den Vietnam-Krieg und gegen den militärischen Sicherheitspakt mit den USA, erreichten ihren Höhepunkt in dem wilden Sturm radikaler Studenten gegen das Establishement der Universität, und endigten schließlich in blutigen Schlägereien zwischen den verschiedenen linksradikalen Gruppen. Dieses Fiasko des ungestümen Drangs, die Welt nicht zu interpretieren sondern zu verändern, führte zu Ernüchterung und Selbstbesinnung.

Nachdem sich die Studenten von der Philosophie abgewendet, und die jüngeren Professoren durch tage- und nächtelange Verhandlungen mit den radikalen Studenten die Zeit für wissenschaftliches Arbeiten verloren hatten, entstand jetzt ein neues Bedürfnis nach kritischer, philosophischer Besinnung.

Wieder beginnt eine fruchtbare Diskussion zwischen Existenzphilosophie, Phänomenologie, *Nishida*-Philosophie, Marxismus, Neopositivismus, analytischer Philosophie, Strukturalismus usf., und neben der Geistesgeschichte des Abendlandes wird auch die des Ostens erneut diskutiert.

Trotz der allgemeinen Opposition gegen die konservative konfuzianische Moral hat sich in der Struktur der japanischen Gesellschaft und sogar in der Struktur der linksradikalen Gruppen viel Konfuzianisches erhalten und beeinflußt die Interpretation der Begriffe „Demokratie“ und „Humanismus“.

Immer noch ist der Buddhismus die verbreitetste Religion in Japan. Die moderne *Nichiren*-Sekte *Sōkagakkai* gründete eine politische Partei *(Kōmeitō)*. Zen, wie in alter Zeit, ist immer noch Sache weniger, die in stillen Klöstern meditieren. Aber auch Laien, alt und jung, suchen in ihrer Freizeit gelegentlich solche Tempel auf, um in einsamer Meditation aus dem überhitzten Lebensbetrieb zur Eigentlichkeit ihrer Existenz zurückzufinden. Ein Philosoph der Kyōto-Schule, *Torakazu Doi*, übersetzte in jahrelanger Arbeit das *Kegon* Sutra, die Grundlage des Mahayana-Buddhismus, ins Deutsche.

Auch der Shintoismus ist noch da, und wäre es auch nur als schweigende Gegenwart der ältesten Vergangenheit des japanischen Volkes.

Das von der amerikanischen Besatzung geförderte Christentum hat zwar zahlenmäßig wenig Fortschritte gemacht, wird aber ernster genommen als im Westen und bedeutet daher einen wichtigen Faktor in der gegenwärtigen geistigen Situation.

Seitdem man in Japan die moderne Wissenschaft und Technik in den Griff bekommen hat und zum Erstaunen der westlichen Welt beherrscht, erhebt sich aufs Neue die Forderung einer Synthese westlichen und östlichen Geistes. Eine solche Synthese darf jedoch nicht ein bloßes Nebeneinander bleiben. Die Gegensätze und Widersprüche müssen gründlich durchdacht werden. Das letzte Ziel ist ein menschenwürdiges Dasein in der modernen hochindustrialisierten Gesellschaft unter Bewahrung der kulturellen Werte des Westens wie des Ostens. Daß dies nicht über Nacht erreicht werden kann, ist jedem philosophischen Denker klar. Aber Japan glaubt noch eine Zukunft zu haben.

Anhang I

Beispiele neuerer Philosophen

zusammengestellt von
TERUAKI TAKAHASHI

Vorbemerkung

Neben der akademischen Philosophie, die in den Universitäten und ihren Zeitschriften ein relativ isoliertes Dasein führt, hat in Japan die nicht-akademische Philosophie, die in den vielgelesenen Monatsschriften zum Ausdruck kommt, eine große Wirkung auf die gebildeten Schichten des Volkes. Hierzu gehören neben dem Existenzialismus, der besonders seit der Nachkriegszeit das japanische Denken verschiedener Richtungen bestimmte und vor allem in der Literatur seinen Niederschlag fand, auch die Marxisten aller Schattierungen, die schon vor dem Krieg hervortraten, aber wegen der Unterdrückung des Kommunismus erst nach dem Krieg zur Geltung kamen.

In diesem Anhang werden daher in erster Linie die in ihrer Wirkung über die akademische Welt hinausreichenden oder sogar auch ganz außerhalb dieser stehenden philosophischen Denker älterer und neuerer Zeit als Ergänzung der akademischen Philosophie genannt werden.[1]) Der Übersichtlichkeit wegen wurde eine Gliederung in verschiedene Gruppen vorgenommen. Aber diese Gliederung hat einen vorläufigen Charakter. Sie ist nur für den jetzigen Zweck gemacht. Die Auswahl der Gruppen wie auch der Namen in den einzelnen Gruppen mußte im Rahmen dieses kleinen Anhangs auf ein Minimum beschränkt werden. Sicher ließen sich mehr Philosophen und Richtungen nennen, die im japanischen Denken nicht minder wichtig sein dürften. So beispielsweise die neopositivistische bzw. analytische Philosophie, die – allerdings ihrem Charakter gemäß eher in der akademischen Welt – von *Nobushige Sawada* (geb. 1916), *Shōzō Ōmori* (geb. 1921), *Takehiro Sueki* (geb. 1921), *Saburō Ichii* (geb. 1922), u. a. getragen und neuerdings immer mehr beachtet wird.

ANMERKUNG

[1]) Einen knappen Einblick in die akademische Philosophie nach dem Krieg gibt der Artikel „Gegenwartsphilosophie" in dem von H. Hammitzsch herausgegebenen „Japan-Handbuch" (Sp. 1342 ff.).

Noch einmal sei darauf hingewiesen, daß in Japan die großen und vielgelesenen Monatsschriften für die Bildung der öffentlichen Meinung in den breiten intellektuellen Schichten von großer Bedeutung sind. Die großen, über ganz Japan verbreiteten Tageszeitungen bringen dann eine gedrängte oder verdünnte Berichterstattung über die geistige Situation der Zeit.

A. Ergänzungen zur Vorkriegsphilosophie

1. Materialistische Philosophie

Nakae, Chōmin (ursprünglich *Tokusuke*, 1847–1901),
studierte zunächst die „Chinesische Wissenschaft" *(kan-gaku)*, dann die „Holländische Wissenschaft" *(ran-gaku)* und die „Englische Wissenschaft" *(ei-gaku)*, schließlich auch Französisch, fuhr darauf nach dem Frankreich der Dritten Republik (1871), eignete sich den französischen Republikanismus an, lehrte nach der Heimkehr (1874) die französische Sprache und vor allem die Theorie der revolutionären Demokratie (bis 1885), wurde sehr berühmt durch seine Übersetzung von Rousseaus „Du contrat social" (1882). Er wurde „der Rousseau des Ostens" genannt, schrieb eine damals hervorragende „Einführung in die Philosophie" („*Rigaku-kōgen*", 1886), brachte Probleme der „Freien Demokratie" *(jiyū-minken)* in dem „Gespräch der drei Betrunkenen" (1887) zum Ausdruck. Nach politischer Tätigkeit sowohl im Journalismus als auch im Parlament, entwickelte er noch kurz vor seinem Tod eine eigenständige atheistisch-materialistische Weltanschauung („Noch anderthalb Jahre [soll ich zu leben haben, sagte der Arzt]" 2 Bde. 1901).

Kōtoku, Shūsui (ursprünglich *Denjirō*, 1871–1911),
erlebte als Schüler *Nakaes* die „Bewegung der Freien Demokratie", ging den Weg zum Sozialismus, begründete die erste sozialistische Partei Japans mit, kritisierte den Imperialismus („Der ungeheuerliche Imperialismus des 20. Jahrhunderts" 1901), organisierte 1903 mit *Toshihiko Sakai* (1870–1933) die „Volksgesellschaft" *(heimin-sha)* und veröffentliche „Das Wesen des Sozialismus" (1903), die neben *Sen Katayamas* (1859–1933) „Mein Sozialismus" (1903) wichtigste Literatur des Sozialismus der *Meiji*-Zeit. Er übersetzte mit *Sakai* zum ersten Mal das „Manifest der kommunistischen Partei" ins Japanische (1904), wurde zu Unrecht beschuldigt, einen Akt von Hochverrat vorbereitet zu haben *(Taigyaku-jiken)* und 1911 hingerichtet.

Tosaka, Jun (1900–1945),
gehörte zur linken *Nishida*-Schule, trat mit dem Entwurf einer neuen Wissenschaftstheorie hervor, die auch die soziale Implikation der Wissenschaften berücksichtigt („Methodologie der Wissenschaften" 1929), machte damit den ersten Schritt zum Materialismus, leitete dann die „Arbeitsgruppe für Materialismus" (1932–1938), zu der auch *Kiyoshi Miki* gehörte, versuchte die naturwissenschaftliche und historisch-sozialwissenschaftliche Welt einheitlich aufzufassen („Wissenschaftstheorie" 1935), wurde wegen seiner Kritik am japanischen Faschismus („Zur japanischen Ideologie" 1935) 1938 verhaftet und starb kurz vor dem Kriegsende im Gefängnis.

2. Nationalisten

Shiga, Shigetaka (1863–1927),
wurde bekannt mit einem patriotischen Bericht der Schiffahrt nach pazifischen Inseln („Südozeanische Zeitsituation" 1887), organisierte 1888 mit *Setsurei Miyake* (1860–1945) u. a. einen nationalistischen Verein *(Seikyō-sha)* mit dessen Organ „Japaner". Er kämpfte gegen die Tendenzen der Europäisierung, suchte die Überlegenheit des reinen Japantums auf einer spezifischen Schönheit der japanischen Naturlandschaft zu begründen („Zur japanischen Landschaft" 1894). Er vertrat damit die Ideologie der gebildeten Schicht des damaligen japanischen Mittelstandes.

Kita, Ikki (1883–1937),
versuchte einen bodenständigen Sozialismus zu entwickeln („Reichsidee und reiner Sozialismus" 1906), verbündete sich in China mit den Nationalisten, veröffentlichte dann eine Schrift „Umriß der Gesetze zur Umbildung Japans" (1923), die später zum Kanon der militaristischen Faschisten wurde, galt damit als Führer der nationalistischen Bewegung und wurde schließlich wegen der Übernahme der Initiative beim Aufstand der jungen radikal-nationalistischen Offiziere (*Ni-ni-roku-jiken* 1936) verurteilt und erschossen.

B. Zur Nachkriegsphilosophie

1. Philosophen aus der Vorkriegsgeneration

Tanabe, Hajime (1885–1962),
hervorgetreten durch die Wissenschaftskritik unter dem Einfluß des neukantianistischen Idealismus („Die modernen Naturwissenschaften" 1915), blieb zunächst auf seinem Standpunkt der absoluten Dialektik noch in *Nishidas* Horizont („Philosophie Hegels und Dialektik" 1932), bildete dann eine selbständige Philosophie im Gegensatz zu *Nishidas* „Logik des Ortes" durch seine „Logik der Gattung" („Logik des sozialen Seins" 1934), die trotz seiner liberalistischen Gesinnung zur ideologischen Verabsolutierung des japanischen Volkes und Staates unter der militaristisch-faschistischen Herrschaft vor und in der Kriegszeit diente, übte nach dem zweiten Weltkrieg eine harte Selbstkritik („Philosophie als Metanoetik [Weg der Buße]" 1946), näherte sich schließlich dem Buddhismus der *Jōdo*-Sekte *Shinrans*.

Takahashi, Satomi (1886–1964),
bekannt durch seinen Versuch, durch die Liebe als absolutes Nichts die Dialektik umgreifend zu transzendieren. Hauptwerke: „Standpunkt der Ganzheit" (1932), „Geschichte und Dialektik" (1939), „Umgreifung der Dialektik" (1942), „Das Wesen der Philosophie" (1947), „Meine Philosophie und Lebensanschauung" (1951).

Watsuji, Tetsurō (1889–1960),
trug zunächst zur Verbreitung der „Bildungsreligion der *Taishō*-Zeit" bei („Nietzsche-Studien" 1913, „Sören Kierkegaard" 1915), übte besonders durch seine Essays über die alte Kultur Japans (u. a. „Wallfahrt zu den alten Tempeln" 1919) großen Einfluß auf die intellektuelle Jugend aus. Inspiriert durch Heideggers „Sein und Zeit" schrieb er „Klima. Anthropologische Betrachtung" (1935), bildete dann eine systematische Ethik, die ihn als einen repräsentativen Ethiker Japans zur Geltung brachte („Ethik als Wissenschaft vom Menschen" 1934, „Ethik" 3 Bde. 1937–49). Seine hermeneutische Methode führte ihn aber zur Affirmation und Idealisierung der bestehenden Gemeinschaft Japans.

2. Vom Idealismus zum Materialismus

Ide, Takashi (1892–1980),
übte mit einem klassischen Werk der idealistischen „Bildungsreligion der *Taishō*-Zeit" („Vor dem Philosophieren" 1921) einen großen Einfluß auf die Jugend aus, trug zur Forschung der griechischen Philosophie in Japan bei („Griechische Philosophie und Politik" 1943). Nach dem zweiten Weltkrieg erklärte er seinen Übergang vom Idealismus zum Materialismus („Zur Philosophie der Veränderung" 1949) unter konsequenter Beibehaltung seiner ursprünglichen Position des Humanismus und engagierte sich in einer linkspolitischen Bewegung der Nachkriegszeit.

Yanagida, Kenjūrō (geb. 1893),
gehörte in der Vorkriegszeit zur *Nishida*-Schule (Kyōto-Schule), versuchte nach dem Krieg *Nishidas* Idealismus zu kritisieren („Überwindung der Philosophie *Nishidas*" 1950) und erklärte öffentlich seine Bekehrung zum Materialismus („Meine Wanderschaft durch die Gedanken" 1951), entwickelte eine eigene „Materialistische Ethik" (1959).

3. Marxistische Philosophie älterer Generation

Kozai, Yoshishige (geb. 1901),
übte schon in der Vorkriegszeit eine marxistische Kritik an der Ideologie des japanischen Faschismus („Philosophie der Gegenwart" 1937), beschäftigte sich nach dem Krieg mit praktischen Problemen wie z. B. Friedensproblem, förderte dabei aufs neue den Materialismus („Der Weg der Gedanken" 1947, „Historischer Materialismus" 1949).

Matsumura, Kazuto (1905–1977),
übte in der Vorkriegszeit vom marxistischen Standpunkt aus an der akademischen Philosophie Kritik, nahm nach dem Krieg zum sogenannten „Subjektivitätsstreit" Stellung, indem er *Umemotos* (s. u.) subjektivistischen Materialismus als existenzialistischen Revisionismus hart kritisierte („Materialismus und Subjektivitätslehre" 1948), beschäftigte sich mit den Problemen der Dialektik („Dialektik und Probleme der Übergangszeit" 1950, „Entwick-

lung der Dialektik" 1953), führte dann auch Mao Tse-tungs „Widerspruchstheorie" in Japan ein.

Umemoto, Katsumi (1912–1974),
war ursprünglich Schüler *Watsujis*, trat nach dem Krieg mit einer marxistischen „Subjektivitätslehre" („Grenzen der menschlichen Freiheit" 1947, „Materialismus und Mensch" 1947) hervor, die im Gegensatz zur objektivistischen Tendenz des orthodoxen Marxismus die Rolle des menschlichen Subjekts in der marxistischen Praxis betont. Somit stand er beim sogenannten „Subjektivitätsstreit" am Ende der 40er Jahre im Mittelpunkt der Diskussion. Weitere Werke: „Historischer Materialismus und Moral" (1949). „Das Bewußtsein der Übergangszeit" (1959), „Historischer Materialismus und Gegenwart" (1974) u. a.

4. Marxistische Philosophie jüngerer Generation

Yoshimoto, Ryūmei (*Takaaki*, geb. 1924),
übt als Dichter, Kritiker und Denker einen großen Einfluß auf die literarische und geistige Situation Japans aus. Er stellte das seit dem Kriegsende vernachlässigte Problem der „Verantwortung der Schriftsteller für den Krieg" (1956 [mit *Akio Takei*]) zur Diskussion. Seit den 60er Jahren legt er seinem Denken die Idee der „Selbständigkeit" der individuellen Existenz zugrunde. Unter seinen zahlreichen Schriften seien hier nur noch zwei seiner wichtigsten Werke genannt: „Was ist die Schönheit für die Sprache?" (1965) und „Zur Illusion der Gemeinschaft" (1968).

Hiromatsu, Wataru (geb. 1933),
ausgehend von der Interpretation des frühen Marx versucht er seine eigene Philosophie der Intersubjektivität zu entwickeln, in die er manche wichtigen Richtungen der westlichen Philosophie (Phänomenologie, Sprachphilosophie, Strukturalismus u. a.) kritisch einbezieht. Hochgeschätzt ist auch seine textkritische Edition von „Die deutsche Ideologie" von Marx und Engels, die die bisher autorisierten Texte in Frage stellt. Hauptwerke: „Der Horizont des Marxismus" (1969), „Der junge Marx" (1971), „Die intersubjektive Seinsstruktur der Welt" (1972), „Ding, Sache, Wort" (1979), „Sein und Sinn", Bd. 1 (1982).

5. Philosophie des Humanismus

Mutai, Risaku (1890–1974),
philosophierte zunächst als *Nishida*-Schüler unter dem starken Einfluß seines idealistischen Lehrers („Soziale Ontologie" 1939), wandte sich nach dem zweiten Weltkrieg praktischen Aufgaben zu, vor allem dem Friedensproblem, entwarf eine philosophische Grundlegung des von ihm so genannten „dritten bzw. sozialistischen Humanismus", den er im Unterschied zum abstrakten der Renaissance und zum bürgerlichen der Neuzeit für den „Humanismus der Menschheit" hält. Hauptwerke: „Der dritte Humanismus und Friede" (1951), „Mensch und Ethik" (1960), „Humanismus der Gegenwart" (1961), „Denken und Beobachten" (1968).

6. Philosophische Anthropologie

Miyake, Gōichi (1895–1982),
war eigentlich Schüler *Nishidas*, wurde bekannt durch sein wissenschaftsgeschichtliches Werk („Die Entwicklung der Wissenschaft und die natürliche Welt" 1940), versucht mit einer kritisch rezipierten Methode der Husserlschen Phänomenologie den Menschen konkret und ganzheitlich zu verstehen („Ontologie des Menschen" 1966, „Philosophie der Moral" 1969, „Versuch einer Lehre von der Kunst" 1974, „Lehre von der Zeit" 1976).

7. Pragmatistische Philosophie

Shimizu, Ikutarō (geb. 1907),
beschäftigte sich zunächst als Soziologe mit Auguste Comte („Ordnung und Fortschritt bei Auguste Comte" 1931, später in seinem Buch „Einleitung in die Kritik der Soziologie" 1933), näherte sich dann als Mitglied von *Tosakas* „Arbeitsgruppe für Materialismus" dem Marxismus. Aber bald begann er das Wesen der Menschheitsgeschichte nicht mehr – wie der Marxismus – im Klassenkampf, sondern im Kampf zwischen „Gesellschaft und Individuum" (1935) zu sehen und studierte neben seiner kritischen Tätigkeit im Journalismus („Falsche Gerüchte" 1937 u. a.) die amerikanische Sozialpsychologie und Deweys Pragmatismus. Nach dem Krieg organisierte er das „Institut des 20. Jahrhun-

derts“, das zur Förderung der aufklärerischen Bewegung in der Nachkriegszeit beitrug. Dann ergriff er die Initiative in der Friedensbewegung der japanischen Intellektuellen in den 50er Jahren. Inzwischen veröffentlichte er neben seinen wissenschaftlichen Werken („Vorlesungen zur Soziologie“ 1948, „Sozialpsychologie“ 1951) zahlreiche Essays zu aktuellen Zeitproblemen in journalistischen Zeitschriften. Nach der Massenbewegung gegen die Erneuerung des Japanisch-Amerikanischen Sicherheitspaktes im Jahre 1960 nahm er von der linken politischen Bewegung Abstand und schrieb u.a. „Gedanken der Gegenwart“ (1966), „Notizen zur Ethik“ (1972) und „Auguste Comte“ (1978).

Tsurumi, Shunsuke (geb. 1922),
studierte Philosophie (u.a. Peirce, Morris und James) in den USA, bemühte sich gleich nach dem Krieg im Kreis der Zeitschrift *„Shisō-no-kagaku“* (Wissenschaft der Gedanken, 1949 begründet), den Pragmatismus in Japan einzuführen („Amerikanische Philosophie“ 1950), trug zur Förderung der Demokratie in Japan bei, untersuchte im *Shisō-no-kagaku*-Kreis die sogenannten „Bekehrungsprobleme“ der japanischen Intellektuellen vor, in und nach dem Krieg („Studien zur Bekehrung“ 1959), analysierte zusammen mit *Osamu Kuno* (geb. 1910) die geistige Situation Japans seit etwa 1910 („Das japanische Denken der Gegenwart“ 1956), sucht nach der „Möglichkeit eines alltäglichen Denkens“ (1967) als Philosophie des Volkes. Er ist ein Mitbegründer des Bürgerverbandes „Frieden in Vietnam!“, der gegen den amerikanischen Vietnam-Krieg protestierte.

8. Philosophie des sensus communis

Nakamura, Yūjirō (geb. 1925),
hervorgetreten als Interpret der französischen Philosophie („Pascal und seine Zeit“ 1965), untersuchte auch die geistige Situation der Gegenwart Japans („Gedankenwelt Japans“ 1967) und entwickelt eine Philosophie, die aufgrund einer Erneuerung des sensus communis schließlich zu einem Paradigmawechsel des Wissens führen soll („Erweckung der Sinnlichkeit“ 1975, „Gegenwart der Philosophie“ 1977, „Theorie des sensus communis“ 1979). Sie gibt der japanischen Geisteswelt zur Zeit starke Impulse.

9. Denker der Modernität

Kuwabara, Takeo (geb. 1904),
eigentlich Romanist, bekannt durch seine Leitung der Forschungsgemeinschaft am „Humanwissenschaftlichen Institut der Kyōto Universität“, ist somit Herausgeber zahlreicher Gemeinschaftsarbeiten („Studien zu Rousseau“ 1951, „Studien zu den französischen Enzyklopädisten“ 1954, „Studien zur Französischen Revolution“ 1959, „Studien zu *Chōmin Nakae*“ 1966, „Studien zur Literaturtheorie“ 1967 u.a.). Daneben kritisierte er im Geist der europäischen Rationalität (Modernität) hart die traditionelle Kultur Japans („Zweitrangige Kunst. Zu *Haiku* der Gegenwart“ 1947, „Reflexion über die japanische Kultur der Gegenwart“ 1947), entwickelt eine Literaturtheorie, die auf seiner Kenntnis der japanischen, europäischen und chinesischen Literatur fundiert ist („Einführung in die Literatur“ 1950, „Präludien zur Literatur“ 1977).

Maruyama, Masao (geb. 1914),
untersuchte, indem er als Politikwissenschaftler reiche Kenntnisse der politischen Philosophie Europas in seine Forschung auf dem Gebiet der Politik und der politischen Philosophie Japans mit einbezieht, die politischen Gedanken der *Edo*-Zeit („Studien zur Geschichte der politischen Gedanken Japans“ 1952 [englische Übersetzung: Studies in the intellectual History of *Tokugawa* Japan, Princeton U.P. 1974]) und vor allem den Faschismus und Nationalismus des modernen Japans („Denken und Handeln in der modernen Politik“ 1957 [englische Übersetzung: Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics, Oxford U.P. 1963, 2. Aufl. 1969]). Populär sind auch seine philosophisch-politischen Essays („Japanische Gedanken“ 1961 und „Zwischen Kriegszeit und Nachkriegszeit 1936–1957“ 1976). Mit diesen Arbeiten trug er vom Standpunkt der „Nachkriegsdemokratie“ aus zur theoretischen Begründung der politischen Bewegung der Intellektuellen in der Nachkriegszeit bei.

10. Literaten gegen die Modernität

Kobayashi, Hideo (geb. 1902),
ist eine der größten Autoritäten der Literaturkritik in Japan, beschäftigte sich zuerst mit dem französischen Symbolismus

(Rimbaud), dann wandte er sich der literatur-, kunst- und kulturkritischen Tätigkeit zu, die vor allem die japanische Literatur sowohl der Gegenwart als auch der Vergangenheit betrifft („Literaturkritik“ 3 Bde. 1931–1933, „Zum Ich-Roman“ 1935, „Geschichte und Literatur“ 1941, „Vergänglichkeit“ 1946, „Echtheit und Falschheit“ 1951 u. a.). Er interessierte sich auch für Dostojewski („Dostojewskis Leben“ 1939), „Mozart“ (1949) und die Malerei des europäischen Impressionismus („Moderne Malerei“ 1958). Neuerdings veröffentlichte er ein monumentales Werk über „*Motoori Norinaga*“ (1977).

Kamei, Katsuichirō (1907–1966),
gehörte zunächst zum „Proletarischen Schriftstellerverband“ und schrieb „Über Gorki“ (1932). Bald aber ging er zur Gruppe der Zeitschrift „Japanische Romantik“ über, beschäftigte sich mit der buddhistischen Kunst des japanischen Altertums („Essays zu den alten Tempeln in Yamato [d. h. Nara]“ 1943) und dem Buddhismus („*Shinran*“ 1944). Nach dem Krieg widmete er sich neben seiner Tätigkeit im Bereich der Zivilisations-, Sozial- und Literaturkritik auch den „Studien zur Geistesgeschichte der Japaner“ (4 Bde., 1959 ff.) vom Altertum bis zur Gegenwart.

11. Christliche Denker

Nanbara, Shigeru (1889–1974),
eine der wichtigsten Persönlichkeiten in der nicht-kirchlichen Christengemeinde *(Mukyōkai)* nach *Uchimura*, empfahl als Dekan der juristischen Fakultät der Tōkyō Universität zusammen mit seinen 7 Kollegen der Umgebung des Kaisers kurz vor dem Kriegsende, den Krieg zu beenden. Nach dem Krieg spielte er als Rektor der Tōkyō Universität bei der Erziehungsreform eine wichtige Rolle, nahm dann vom pazifistischen Standpunkt der Nicht-Kirche aus an der Friedensbewegung teil. Als Politikwissenschaftler schrieb er u. a. „Staat und Religion“ (1942), „Kultur und Staat“ (1957) und „Fichtes politische Philosophie“ (1959).

Yanaihara, Tadao (1893–1961),
neben *Nanbara* eine der repräsentativen Persönlichkeiten unter den nicht-kirchlichen Nachfolgern *Uchimuras*, schrieb als christlicher Sozialwissenschaftler und -kritiker „Kolonisation und Kolonialpolitik“ (1926), „Marxismus und Christentum“ (1932) und „Völker und Friede“ (1937). Als sein Aufsatz „Ideal des Staates“ (1937) wegen seines Pazifismus von den Rechten und Militaristen angegriffen wurde, mußte er seine akademische Stellung an der Tōkyō Universität aufgeben. Nach dem Krieg bemühte er sich um die Idee des Friedensstaates („Japanischer Geist und Friedensstaat“ 1946) und die Etablierung einer demokratischen Erziehung in Japan.

12. Historisch interessierte Philosophie

Tanaka, Michitarō (geb. 1902),
bekannt durch seine historische Forschung und Übersetzung der griechischen Philosophie (Platon u. a.) und Literatur (bes. Dramen). Hauptwerke: „Logos und Idea“ (1947), „Grundstufe der Philosophie“ (1950), „Zwischen Gut und Notwendigkeit“ (1952), „Sokrates“ (1957), „Über die Wissenschaft“ (1969), „Platon“ (1979 ff.). Zu nennen ist auch seine Tätigkeit im Journalismus, die sowohl politische wie auch kulturelle Probleme der Zeit betrifft. Dabei vertritt er neben dem Shakespeare-Übersetzer *Tsuneari Fukuda* (geb. 1912), dem Historiker *Kentarō Hayashi* (geb. 1913) u. a. den sogenannten „Neokonservatismus“ („Äußerungen aus einem Winkel“ 1956, „Ich wage zu sagen“ 1958 u. a.).

Shimomura, Toratarō (geb. 1902),
Schüler von *Nishida* (einer der Herausgeber von „*Nishidas* sämtliche Werke“) und *Tanabe*, wurde bekannt durch seine wissenschaftsgeschichtliche Forschung („Leibniz“ 1938, „Naturphilosophie“ 1939, „Philosophie der Wissenschaftsgeschichte“ 1941, „Entwicklung und Struktur der Unendlichkeitslehre“ 1944), wandte sich dann zur geistesgeschichtlichen Forschung der Renaissance, wobei seine eigene Interpretation von Leonardo da Vinci im Mittelpunkt steht („Leonardo da Vinci“ 1961, „Künstler der Renaissance“ 1969, „Studien zu Mona Lisa“ 1974 u. a.). Er beschäftigt sich neuerdings auch mit Jacob Burckhardt.

Yoshikawa, Kōjirō (1904–1980),
als Sinologe hervorragender Kenner der chinesischen Literatur- und Geistesgeschichte („Meine Notizen zu Tu-fu“ 1950, „Neue Anthologie der Gedichte aus der T'ang-Zeit“ 1952 [mit *Tatsuji*

Miyoshi], „Neue Anthologie … Neue Folge“ 1954 [mit *Takeo Kuwabara*], „Leben T'au Yüan-mings“ 1956, „Geschichte der chinesischen Literatur“ 1974 u. a.), untersuchte auch die Rezeption der chinesischen Literatur und Philosophie in Japan, vor allem den Konfuzianismus und die Japanologie der *Edo*-Zeit („*Jinsai, Sorai, Norinaga*“ 1975). Überdies beschäftigte er sich mit einem Vergleich der japanischen, chinesischen und europäischen Kultur und Zivilisation.

Nakamura, Hajime (geb. 1912),
Japans repräsentativer Indologe („Geschichte der indischen Gedanken“ 1956, „Geschichte des indischen Altertums“ 5 Bde. 1963–1966), befaßt sich mit dem Buddhismus („Urbuddhismus“ 5 Bde. 1959–1972, „Großes Wörterbuch der buddhistischen Begriffe“ 1975), versucht die Eigenart der östlichen Denkweise herauszuarbeiten („Denkwege der östlichen Menschen“ 4 Bde. 1961–1962) und interessiert sich in diesem Zusammenhang auch für vergleichende Forschung zu östlichem und westlichem Denken („Zur vergleichenden Gedankenforschung“ 1960, „Weltgeschichte der Gedanken“ 4 Bde. 1974 ff.).

Anhang II

„Begegnungen mit japanischen Philosophen“

(aus einem Artikel in der Kölnischen Zeitung 16.5.1943)

EDUARD SPRANGER

… Mit Erstaunen stellte ich z. B. in Sendai fest, daß man Übungen über Hegels „Phänomenologie des Geistes“ oder über Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ veranstaltete. Aber es versteht sich von selbst, daß sich die Auseinandersetzung der Japaner mit unseren Denkern auf einem ganz anderen geistesgeschichtlichen Hintergrund vollzieht, Gespräche hierüber sind aus den angedeuteten Gründen außerordentlich schwierig. Ein deutscher Austauschprofessor, der mit einer Vorbereitungsfrist von einem halben Jahr nach Japan entsandt wird, bringt dafür nicht die erforderlichen Voraussetzungen mit. Und selbst das sinngemäße Fragen scheitert an dem Fehlen einer geklärten Terminologie.

Wenn ich im folgenden von meinen Begegnungen mit drei der hervorragendsten lebenden Philosophen spreche, wird demgemäß der rein menschliche Eindruck im Vordergrund stehen. Niemand kann sich dem Zauber gerade des alten, in seiner Lebensanschauung ganz reif gewordenen Japaners entziehen. Es gibt eine buddhistisch-konfuzianische „Humanität“, die wesentlich tiefer gegründet zu sein scheint als die abendländische Bildung.

Sehr bald nach meiner Ankunft legte man mir nahe, den ehrwürdigen Senior meiner Wissenschaft in Tôkyô, den damals 81jährigen Philosophen *Inoue Tetsujirō*, zu besuchen. Neben dem hölzernen einfachen Wohnhaus im üblichen Stile stand das steinerne Schatzhaus, das diesmal den Schatz einer großen buddhistischen Bibliothek barg. Wer in Europa gewesen ist, hat meist ein europäisch eingerichtetes Besuchszimmer mit Stühlen. Von rechts glühte mich der offene Holzkohlenofen an, während links die Dezemberkälte empfindlich blieb. Prof. Inoue ist eine kleine, zierliche Erscheinung, fast kahlköpfig, mit lebhaftem, freundlichem Gesicht, in dem mich das eine, wohl starartig verbildete Auge an den über achtzigjährigen Wilhelm Wundt erinnerte. Der große Kenner, Erforscher und Herausgeber von Denkmälern der ostasiatischen Philosophie ist von 1884–1890 als Lektor am Semi-

nar für orientalische Sprachen in Berlin tätig gewesen. Er hat Eduard Zeller und Paulsen gehört. Noch immer spricht er ausgezeichnet Deutsch. Die Unterhaltung berührt ebensowohl die deutschen Philosophen wie das damalige Berlin bis zu „Patzenhofer“ hin. Fast ein Menschenalter mir voraus, hat mir der gütige Greis ein fast väterliches Wohlwollen entgegengebracht. Bei einem Gastmahl, das mir Professoren der verschiedensten Universitäten in Tōkyō gaben, hielt Inoue in schönem Deutsch die Begrüßungsrede. Er legte mir nachdrücklich ans Herz, die japanische Kultur möglichst tief zu studieren. Ich bin seiner Mahnung gefolgt, soweit es der einjährige Aufenthalt mit etwa achtzig eigenen Vorträgen in allen Landesteilen gestattete. Er selbst trug dazu bei, als im Zusammenhang mit einem buddhistischen Privatissimum, das der berühmte Sanskritist Takakusu mir und dem Generalsekretär Dr. Donat hielt, eine Zusammenkunft von buddhistischen Gelehrten der verschiedensten Sekten stattfand. Hier kam es zu einer sehr lebhaften Diskussion über mystische Weltanschauungsformen, die ja in den verschiedenen Erdteilen eine verwandte Struktur haben müssen, weil sie vor allem Konkreten in Urerlebnissen der Seele ihren Wurzelgrund haben. Inoue führte aus, jeder Mensch könne ein Buddha werden, also auch Professor Spranger. Die buddhistische Richtung, der Inoue angehört, scheint also eine betont humanistische Wendung genommen zu haben: Buddha ist das Hochbild der vollendeten Erleuchtung. Noch deutlicher trat dies zutage, als später, gelegentlich eines internationalen, stark von Amerikanern besuchten Kongresses der greise Inoue, nunmehr auf englisch, in dem ganz modernen Tempel Nishi Hongwanji eine Ansprache hielt, die unserem Aufklärungsdenken nahekam. Diese Verwandlung der tiefsten Mystik in weltverbundene, weltgestaltende Menschlichkeit ist ein interessantes Phänomen, zu dem es bei uns nicht an Parallelen fehlt. Zugleich bezeugt sich darin die liebenswürdige, tolerante Art des Japaners, der, auch wenn er das Tiefste gedacht hat, sich dem Ausländer und seiner Denkweise freundlich öffnet. Als ich im schönen Imperialhotel dem Seniorphilosophen ein Festessen gab, hörte ich gleich zu Beginn über den Tisch hinweg, wie er sich mit meiner Frau über Bismarck unterhielt. Die kleinste persönliche Liebenswürdigkeit blieb ihm im Gedächtnis und jede weitere Begegnung wurde zu einer Feierstunde, bis zu seinem Abschiedsbesuch in meinem Hotel, der mir unvergeßlich im Herzen lebt.

Ganz anders war mein Verhältnis zu *Kuwaki Genyoku* (geb. 1874), der bis zu seiner mit sechzig Jahren erfolgenden Emeritierung an der Kaiserlichen Universität Tōkyō rastlos für die Erschließung der neueren abendländischen Philosophie, vor allem der Kantischen, gewirkt hatte und nun noch an der großen Privatuniversität Waseda lehrte. Kuwaki hatte ich dreißig Jahre früher im Hause von Friedrich Paulsen in Steglitz kennengelernt. Wir fühlten uns gleich als alte Freunde. Seinerseits bezeugte er es durch einen Zeitungsaufsatz „Eduard Spranger als Mensch“, den mir bis heute niemand übersetzt hat. Unmittelbar spürte ich in ihm eine menschliche Wärme, die schon aus dem ungemein lebhaften Auge des auch für unsere Begriffe schönen grauhaarigen Mannes sprach. Sein Sohn allerdings übertraf ihn fast mit seiner idealen Jünglingsgestalt. Seine verheiratete Tochter war eine bedeutende Dichterin. In seinem Studierzimmer fand ich viele Andenken an Kant. Es ist bezeichnend für die moderne Richtung in Kuwakis philosophischer Einstellung, daß er sein Buch über Geschichte der neueren Philosophie in Rōmaji, d. h. in Lateinschrift, hatte drucken lassen. Andererseits galt er als besonderer Kenner des im vierzehnten Jahrhundert blühenden Nōdramas, dieser eigentümlich lyrisch-musikalischen, dem Kultus noch nahe verbundenen Dichtung, die durch Masken, Chor und Tanz von fern an die antike griechische Bühne erinnert. Manches von seiner Sammlung zeigte er mir, dem Laien, als wir eine der traulichen Stunden in seinem Hause hatten, die sonst dem Ausländer selten gewährt werden. Der starke Familiensinn des Japaners bekundete sich ebenfalls: im Kreise der anwesenden Familienglieder betrachteten wir mit Freude das Photographiealbum. Selten habe ich so schmerzlich die Schranke empfunden, die die Verschiedenheit der Sprache zwischen Menschen aufrichtet; er aber schrieb mir nach meiner Abreise auf deutsch: wir würden uns immer ohne Worte verstehen.

In Japan versicherte man mir allgemein, daß als der bedeutendste lebende Systematiker der Philosophie *Nishida Kitarō* in Kyōto gelte. Als damals Siebenundsechzigjähriger war er zwar ebenfalls schon emeritiert. Aber mancher seiner Schüler lehrte an der Kaiserlichen Universität, und alle modernen Denker seines Vaterlandes setzten sich mit ihm auseinander. Nishida ist meines Wissens selbst nicht in Deutschland gewesen; er verstand Deutsch im Hören ganz gut, aber die Unterhaltung fand immer mit Hilfe eines Übersetzers statt. Ich machte ihm einen Antrittsbesuch in seinem Hause. Sein Wesen war stark zurückhaltend. In seinem Auge

brannte ein eigentümlich leuchtendes, hintergründiges Feuer, wie ich es bei Europäern niemals gefunden habe. Das Universum lebt in diesen orientalischen Menschen anders als in uns. Wir pflegen das entsprechende buddhistische Wort mit Nichts (Nirwana) zu übersetzen. Besser würden wir sagen: das gestaltlose All, das ohne Stimme Sprechende, das, was ohne Woher seines Kommens und ohne Wohin seines Gehens ist, die ewige Gegenwart im Nun.

Nishida zeigte mir in seiner Bibliothek Diltheys Abhandlung „Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn" in der Originalausgabe, die ich in Deutschland nirgends gesehen hatte, und Goethes Werke in der kleinen Ausgabe letzter Hand. Sein Verhältnis zu diesem Dichter kommt in interessanter Weise zum Ausdruck in der Abhandlung „Der metaphysische Hintergrund Goethes", die in der Zeitschrift „Goethe", Jahrgang 1938, abgedruckt ist. Man spürt schon hier das feine ästhetische Sensorium des Verfassers, mit dem er die abendländische Geisteswelt versteht. Aber dieses Organ ist geschärft durch die Erlebnisfülle des Zen-Buddhisten. Denn der Zen- oder Meditationsbuddhismus ist offen für die zartesten Schwingungen der Seele.

Bei jeder Begegnung während meines Aufenthaltes im uralten tempelreichen Kyōto machte ich den Versuch, den Philosophen für eine Übersetzung einiger seiner metaphysischen Abhandlungen ins Deutsche zu gewinnen. Er verharrte lange ablehnend; denn niemand mochte wohl besser als er die ungeheuren Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens ahnen. Im heißesten Sommer machte ich mich mit meinem treuen Übersetzer Dr. Kotsuka auf den Weg nach Kamakura am Meere, wo Nishida, nicht weit von seinem Freund Suzuki, dem großen Zen-Gelehrten, in seinem Sommerhäuschen Erfrischung zu suchen pflegt. Wir kamen vom Hakonegebirge, wo täglich ein Taifunregen den anderen jagte, in die Ebene und fanden sie unter Staubmassen vergraben. Kaum war noch etwas vom Grün der Kiefern, des auch dort vorherrschenden Küstenbaumes, zu erkennen. In einer Waldnische verborgen liegt der Wohnsitz des schweigsamen Denkers. Es kostete wieder einen kleinen Kampf, bis wir, auf dem glühenden Holzaltan des Hauses sitzend, eine halbe Einwilligung errungen hatten ...

Literaturhinweise

(Hier sind nur Schriften in europäischen Sprachen aufgeführt.)

A. Allgemeines

1. Benl, O., und H. Hammitzsch: „Japanische Geisteswelt", Baden-Baden 1956
2. Gundert, W.: „Japanische Religionsgeschichte", Tōkyō 1935
3. Glasenapp, H.: „Die nichtchristlichen Religionen", Fischer Bücherei, 3. Auflage 1957
4. Hammitzsch, H. (Hrsg.): „Japan Handbuch", Wiesbaden 1981. Philosophie: Sp. 1295–1396 (Autoren: Lydia Brüll, Junko Hamada u. a.)
5. Encyclopaedia Britannica (1966): Vgl. unter „J": Japanese Philosophy. Vgl. unter „N": Nishida Kitarō

B. Schriften zur japanischen Philosophie

6. Busse, L.: „Streifzüge durch die japanische ethische Literatur der Gegenwart", in „Mitteilungen der OAG", Tōkyō 1889
7. Inouye, T.: „Le développement des idées philosophiques en Japon avant l'introduction de la civilisation Européene", in „Mitteilungen des Internationalen Orientalistenkongresses", Paris 1897
8. Inouye, T.: „Die japanische Philosophie", in „Die Kultur der Gegenwart" Abt. I, Bd. 5, Leipzig 1913
9. Kuwaki, G.: „Die philosophischen Tendenzen in Japan", in „Kantstudien", Berlin 1928
10. Schinzinger, R.: „Japanische Philosophie", in „Mitteilungen der OAG", Tōkyō 1938
11. Schinzinger, R.: „Über Kitarō Nishidas Philosophie", in „Monumenta Nipponica", Tōkyō 1940
12. Tateti, J.: „Die japanische Philosophie", in „Blätter für deutsche Philosophie", Berlin 1940
13. Noda, M.: „Japanese Philosophy", in „Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy", Brüssel 1953
14. Noda, M.: „East-West Synthesis in Kitarō Nishida", in „Philosophy East and West", Vol. 4, No. 4, Honolulu 1956
15. Knauth, L.: „Life is tragic (A Diary of Nishida Kitarō)", in „Monumenta Nipponica", Tōkyō 1965

C. Schriften zur japanischen Religion und Weltanschauung

16. Ōhasama, S.: „Zen, der lebendige Buddhismus in Japan", hrsg. von A. Faust, Stuttgart 1925
17. Suzuki, D. T.: „Essays in Zen Buddhism" (2 Bände), London 1927
18. Suzuki, D. T.: „Die große Befreiung" (Deutsch von H. Zimmer), Leipzig 1939
19. Kitabatake, Chikafusa : „Jinnō-Shōtō-ki, Buch von der wahren Gott-Kaiser-Herrschafts-Linie" (Deutsch von H. Bohner), Tōkyō 1935
20. „A short history of Tenrikyō", Tenri 1958
21. Petzold, B.: „Goethe und der Mahayana Buddhismus", in „Jahrbuch der Goethe Gesellschaft in Japan", Tōkyō 1936

22. Petzold, B.: „Das Dai-Jō-Kishin-Ron und seine Lehre von der Erleuchtung", in „Studies in Buddhism in Japan" Band 4 (International Buddhist Society), Tōkyō 1942
23. Schurhammer, G., S.J.: „Die Disputationen des P. Cosme de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551", in „Mitteilungen der OAG", Tōkyō 1929
24. Schinzinger, R.: „Maske und Wesen" (Zum Problem der japanischen Persönlichkeit), in „Mitteilungen der OAG", Tōkyō 1963
25. Schinzinger, R.: „Der Grund und das Nichts" (Zum Problem der japanischen Weltanschauung), in „Asien, Tradition und Fortschritt", Festschrift für Horst Hammitzsch, Wiesbaden 1970
26. Schinzinger, R.: „Das Bild des Menschen in der japanischen Tradition und Vorkriegsphilosophie", in: „Neue Anthropologie" hrsg. von P. Vogler und H.-G. Gadamer, Band 6, Stuttgart 1975
27. Dumoulin, H., S.J.: „Buddhismus im modernen Japan", in „Saeculum", Freiburg 1969
28. Takeuchi, Y.: „Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus", Leiden 1972
29. Schiffer, W., S.J.: „The Sōka Gakkai. Its History and its Claims", in „Revue France – Asie" Nr. 162, Tōkyō
30. Ikeda, D.: „Buddhism, the First Millennium" (Sōka Gakkai), San Francisco 1977
31. Steininger, H.: „Die Stellung des Menschen im Konfuzianismus u. im Taoismus", in „Neue Anthropologie", Band 6, Stuttgart 1975
32. Brasch, K.: „Japanischer Volksglaube", in „Mitteilungen der OAG", Tōkyō 1973
33. Brasch, K.: „Gedanken über die Geisteshaltung der Japaner", in „Mitteilungen der OAG", Tōkyō 1974
34. Sonoda, M.: „Shinran u. die Jōdo-Shinshū", in „OAG aktuell", Tōkyō 1979
35. Lokowandt, E.: „Das Verhältnis von Staat und Shintō im gegenwärtigen Japan", in „OAG aktuell", Tōkyō 1980

D. Japanische Philosophie in Übersetzung

36. Nishida, Kitarō: „Die intelligible Welt", Berlin 1943 (Drei Abhandlungen, übersetzt von R. Schinzinger)
37. Nishida, Kitarō: „Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit, vom metaphysischen Standpunkt gesehen", in „Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften", Berlin 1939
38. Nishida, Kitarō: „Die Einheit des Wahren, des Schönen und des Guten", Sendai 1940 (übersetzt von F. Takahashi)
39. Nishida, Kitarō: „A Study of Good", Tōkyō 1960 (Unesco Bureau. Übersetzt von V.H. Viglielmo)
40. Nishida, Kitarō: „Intelligibility and the Philosophy of Nothingness", Honolulu 1960 (East-West Center, Neudruck 1980 Greenwood Press. Übersetzt von R. Schinzinger nach seiner Übersetzung von „Die intelligible Welt")
41. Miyake, G.: „Geschichte und Überlieferung", in „Beispiele", Festschrift für Eugen Fink, Den Haag 1965
42. Tanabe, Hajime: „Todesdialektik", in Festschrift für Martin Heidegger zum 70. Geburtstag am 26. 9. 1959, Pfullingen 1959

Stichwortverzeichnis

Das Verzeichnis enthält Namen von Personen, Institutionen und inhaltlich relevanten Orten, japanische Ausdrücke sowie einige Schlüsselbegriffe. (Anmerkungen, Inhalts- und Literaturverzeichnis sind nicht berücksichtigt.)

Die Veröffentlichungen der OAG

Seit 1876 erscheinen die *Mitteilungen* der OAG, bisher 84 Bände. Ursprünglich ein Forum für – oft recht umfangreiche – wissenschaftliche Aufsätze, bringen die *Mitteilungen* heute meist Monographien. Seit 1954 werden die *Mitteilungen* sowohl von der OAG Tōkyō, als auch von der OAG Hamburg, einer organisatorisch selbständigen Schwestergesellschaft, herausgebracht.

An Monographien sind in den *Mitteilungen* erschienen:

Bd. 18 Tiefensee, Franz: Wegweiser durch die chinesischen Höflichkeits-Formen. 224 S., Tōkyō 1924
Bd. 19 Gundert, Wilhelm: Der Schintoismus im Japanischen Nō-Drama. 275 S. Tōkyō 1925
Bd. 20 Barghoorn, Adolf, E. Keyssner, H. van der Laan, G. Rudolf und E. Simonis (Übers.): Das Jahr im Erleben des Volkes. 294 S. Tōkyō 1926
Bd. 23 Schurhammer, Georg S.J.: Das Kirchliche Sprachproblem in der Japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. 137 S. Tōkyō 1928
Bd. 27 Bohner, Hermann (Übers.): Legenden aus der Frühzeit des Japanischen Buddhismus. 336 S. Tōkyō 1934
Bd. 34 Bohner, Hermann (Übers.): Seami – Schriften über Nō. 242 S. Tōkyō 1955
Bd. 37 Stübel, Hans: Ein Dorf der Ta-Hua Miao in Yünnan. 80 S. Hamburg 1954
Bd. 38 Lewin, Bruno: Futabatei Shimei in seinen Beziehungen zur russischen Literatur. 99 S. Hamburg 1955
Bd. 40 Armbruster, Gisela: Das Shigisan Engi Emaki. Ein Japanisches Rollbild aus dem 12. Jahrh. 398 S. Hamburg 1959
Bd. 42 Wenk, Klaus: Die Metrik in der thailändischen Dichtung. 159 S. Hamburg 1961
Bd. 43 Rikkokushi: Die amtlichen Reichsannalen Japans. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Bruno Lewin. Hrsg. Horst Hammitzsch. 602 S. Tōkyō 1962
Bd. 45 Wiethoff, Bodo: Die chinesische Seeverbotspolitik und der private Überseehandel von 1368–1567. 234 S. Hamburg 1963
Bd. 47 Dombrady, Geza Siegfried: Watanabe Kazan. 226 S. Hamburg 1968
Bd. 48 Goepper, Roger/Schmidt, Steffi/Meissner, Kurt u. a.: Beiträge zur Kunst Ostasiens. 160 S. Illustriert. Tōkyō 1967
Bd. 49 Vierheller, Ernstjoachim: Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih (1619–1692). 167 S. Hamburg 1968
Bd. 51 Schneider, Roland: Kowaka-Mai. Sprache und Stil einer mittelalterlichen japanischen Rezitationskunst. 305 S. Hamburg 1968
Bd. 52 Schwalbe, Hans: Acht Gesichter Japans – im Spiegel der Gegenwart. 362 S. Illustriert. Tōkyō 1970
Bd. 53–a Fuchs, Klaus Peter: Die Jitsugyō Dōshikai („Vereinigung gleichgesinnter Geschäftsleute"). 229 S. Hamburg 1971
Bd. 54 Rosenberg, Klaus: Die traditionellen Theaterformen Thailands von den Anfängen bis in die Regierungszeit Rama's VI. 426 S. Hamburg 1970
Bd. 54–a Balkenhol, Heinz: Die Ausdrucksgestaltung des Rakugo. 392 S. Hamburg 1972
Bd. 55 Kühnast, Jutta: Das Epische im Frühwerk des Shimazaki Toson. 195 S. Hamburg 1973
Bd. 56 Stransky, Jiri: Die Wiedervereinigung Thailands unter Taksin. 187 S. Hamburg 1973
Bd. 57 Eberstein, Bernd: Bergbau und Bergarbeiter zur Ming-Zeit. 243 S. Hamburg 1974

Bd. 57–a Schwalbe, Hans/Seemann, Heinrich: Deutsche Botschafter in Japan 1860–1973. 162 S. Tōkyō 1974
Bd. 59 Rotermund, Hartmut: Majinai-Uta. Grundlagen, Inhalte und Formenelemente japanischer magischer Gedichte. 116 S. Hamburg 1975
Bd. 60 Vu, Duv-Tu: Der Beginn der christlich-europäischen Einflußnahme in Vietnam. 168 S. Hamburg 1976
Bd. 61 Hamer, Heyo: Die Organisation der Daigaku in Japan nach dem zweiten Weltkrieg unter besonderer Berücksichtigung der staatlichen Kyūshū Universität und der privaten Rikkyō Universität. 502 S. Hamburg 1975
Bd. 62 Pohl, Manfred: Die Bauernpolitik der Kommunistischen Partei Japans (1922–1928). 297 S. Hamburg 1976
Bd. 63 Schrader, J.: Kawakami Hajime (1879–1946). Der Weg eines japanischen Wirtschaftswissenschaftlers zum Marxismus. 175 S. Hamburg 1976
Bd. 64 Liu, Jen-Kai: Die boshaften, unbotmäßigen und rebellischen Beamten in der Neuen offiziellen Dynastiegeschichte der T'ANG. 315 S. Hamburg 1976
Bd. 65 Fischer, Peter: Studien zur Entwicklungsgeschichte des Mappō-Gedankens und zum Mappō-tōmyō-ki. 469 S. Hamburg 1976
Bd. 66 Gäthke, Hans-Hartmut: Ogata Taketora – Journalist und Politiker der Taishō und Shōwa Ära. 273 S. Hamburg 1977
Bd. 67 Rosenberg, Klaus: Die epischen chan-Dichtungen in der Literatur Thailands. 486 S. Hamburg 1976
Bd. 68 Wenk, Klaus: Phālī son nong. Phālī lehrt die Jüngeren. Ein Beitrag zur Literatur und Soziologie des alten Thailand. 220 S. Hamburg 1977
Bd. 69 Fujikawa, Fumiko: A Study of the Dates and Authorship of the Tale of the Hollow Tree. 607 S. Hamburg 1977
Bd. 70 Kuan, Yu-Chien: Cao Caos Leben und seine gegenwärtige Bewertung. 162 S. Hamburg 1978
Bd. 71 Hill-Paulus, Beate: Nikolaj Gavrilovic Spatharijs Gesandtschaft nach China 1675–1676. 122 u. LXVIII S. Hamburg 1978
Bd. 72 Ehmcke, Franziska: Die Erziehungsphilosophie des Obara Kuniyoshi. 275 S. Hamburg 1978
Bd. 73 Opitz, Fritz und Roland Schneider (Hrsg.): Referate des IV. Deutschen Japanologentags in Tübingen. 243 S. Hamburg 1978
Bd. 74 Shimada, Kenji: Die neokonfuzianistische Philosophie (übersetzt von Monika Übelhör), 247 S. Hamburg 1979
Bd. 75 Jing, Taiping: The Origin and Transmission of the Scripture on General Welfare – The History of an Unofficial Text – 111 S. Hamburg 1979
Bd. 76 Barth, Johannes: Edo – Geschichte einer Stadt und einer Epoche Japans. 588 S. Tōkyō 1979
Bd. 77 Moese/Reinknecht/Schmitz-Seisser: Chinese Regionalism in Western Malaysia and Singapore, 2 Bde., 696 S. Hamburg 1979
Bd. 78 Rosenberg, Klaus: Nation und Fortschritt. Der Publizist Thien Wan und die Modernsierung Thailands unter König Culāngkọn (r. 1868–1910). 146 S. Hamburg 1980
Bd. 79 Schütte, Hans-Wilm: Marxistische Geschichtstheorie und neue chinesische Geschichtswissenschaft, Aspekte der Periodisierungsdebatte, 344 S. Hamburg 1980
Bd. 80 Genenz, Kay J.: Otogizōshi, Probleme der mittelalterlichen japanischen Kurzprosa unter besonderer Berücksichtigung ihrer sprachlichen Merkmale, 300 S. Hamburg 1979
Bd. 81 Aschmoneit, Walter: Theoretische Aspekte der Struktur und soziale Bedingungen der Entstehung des bürokratischen Staates im alten China. 228 S. Hamburg 1980

Bd. 82 Flershem, Robert G./Yoshiko N. Flershem: Kaga, a domain which changed slowly, 93 S. Hamburg 1980
Bd. 83 Rosenberg, Klaus: Die Geschichte der Kākī. Ein Jātaka-Stoff und seine literarische Bearbeitung in Thailand und Kambodscha. 109 S. Hamburg 1980
Bd. 84 Mixius, Andreas: Nu-Pien und die Nu P'U von Kiangnan, Aufstände Unabhängiger und Unfreier in Südchina 1644/45. 192 S. Hamburg 1980
Bd. 85 Vogel, Hans Ulrich: Lokale Administration und Bodenpolitik der himmlischen Dynastie des großen Friedens (Taiping Tianguo, 1850–1864). 239 S. Hamburg 1981
Bd. 86 Blanz, Friedrich, Soziale Determinationen der japanischen Industrialisierung. 272 S. Hamburg 1981
Bd. 87 Aschoff, Angelus: Französisch-Chinesische Diplomatie 1844–1846. Ein Beitrag zur Geschichte Chinas im 19. Jahrhundert. 142 S. Tōkyō 1981
Bd. 89 Wenk, Klaus: Studien zur Literatur der Thai, Bd. 1 Texte und Interpretationen. 271 S. Hamburg 1982
Bd. 90 Thiede, Ulrike: Japanibis und Japanische Nachtigall als Beispiele zweier Pole im Naturverständnis der Japaner. 190 S. Hamburg 1982
Bd. 92 Hennig, Karl: Der Karesansui-Garten als Ausdruck der Kultur der Muromachi-Zeit. 412 S. Hamburg 1982

Von den *Mitteilungen* der Vorkriegszeit ist bei Johnson Reprint Corporation, New York, ein Nachdruck erschienen.

Größere Arbeiten erschienen in den *Supplementbänden* der *Mitteilungen:*
Bd. 1 Rudorff, Otto: Tokugawa-Gesetz-Sammlung. 141 S. Tōkyō 1889
Bd. 2 Florenz, Karl (Übers.): Japanische Annalen (Nihongi) von Suiko-Tennō bis Jitō-Tennō. 421 S. 2. Aufl. Tōkyō 1903
Bd. 3 Ehmann, P.: Die Sprichwörter und Bildlichen Ausdrücke der Japanischen Sprache. 428 S. Tōkyō 1897
Bd. 4 Florenz, Karl: Japanische Mythologie (Nihongi) – Zeitalter der Götter – 341 S. Tōkyō 1901
Bd. 5 Haas, Hans: Geschichte des Christentums in Japan I. 300 S. Tōkyō 1902
Bd. 6 Festschrift zur Erinnerung an das 25jährige Stiftungsfest der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. 97 S. Tōkyō 1902
Bd. 7 Haas, Hans: Geschichte des Christentums in Japan II. 383 S. Tōkyō 1904
Bd. 8 Grünfeld, Ernst: Die Japanische Auswanderung. 157 S. Tōkyō 1913
Bd. 9 Meissner, Kurt: Lehrbuch der Grammatik der Japanischen Schriftsprache. 118 S. Tōkyō 1927
Bd. 10 Pernitzsch, M. G., u. H. Tittel: Chinesische Buchhaltung. 84 S. Tōkyō 1927
Bd. 11 Wedemeyer, A.: Japanische Frühgeschichte. 346 S. Tōkyō 1930
Bd. 12 Bohner, Alfred: Wallfahrt zu Zweien. – Die 88 heiligen Stätten von Shikoku 159 S. Tōkyō 1931
Bd. 13 Kelling, Rudolf: Das chinesische Wohnhaus. 128 S. Tōkyō 1935
Bd. 14 Fuchs, Walter: Beiträge zur Mandjurischen Bibliographie und Literatur. 146 S. Tōkyō 1936
Bd. 15 Bohner, Hermann: Shōtoku Taishi. 1033 S. Tōkyō 1940
Bd. 16 Hauer, Erich: Handwörterbuch der Mandschusprache. 3 Bde. 1032 S. Tōkyō 1952–55
Bd. 17 Thierfelder, M. V.: Aus dem Lande der Marindinesen. 15 S. Tōkyō 1938
Bd. 18 Eichhorn, W. (Übers.): Chinesisches Bauernleben – Drei Dramen von Hsiung Fu-hsi – 161 S. Tōkyō 1938

Bd. 19 Naberfeld, P. Emil S. V. D.: Grundriß der Japanischen Geschichte – zum Memorieren, Orientieren und Repetieren – 250 S., 2. Aufl. Tōkyō 1965
Bd. 20 Bohner, Hermann: Zen-Worte im Tee-Raume. (Chashitsu – Kakemono – Zengo – Tsūkai). Erläutert von Akaji Sōtei. 112 S. Tōkyō 1943
Bd. 21 Reinirkens, Hubert: Sprichwörter und Redensarten. Deutsch-Japanisch (Kotowaza to Seigo). 111 S. Tōkyō 1955, Nachdruck 1966
Bd. 22 Bohner, Hermann: Nō. Die einzelnen Nō. 642 S. Tōkyō 1956
Bd. 23 Kobayashi, Issa: Ora ga Haru. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von G. S. Dombrady. 279 S. Tōkyō 1959
Bd. 24 Bohner, Hermann: Nō. Einführung. 535 S. Tōkyō 1959
Bd. 25 Brasch, Kurt: Zenga (Zen-Malerei). 192 S. 108 Tafeln. Tōkyō 1961
Bd. 26 Meissner, Kurt: Deutsche in Japan. 200 S. 18 Bilder. Tōkyō 1961
Bd. 27 Kämmerer, Erich: Trades and Crafts of Old Japan. Leaves from a Contemporary Album. 113 S. Tōkyō 1961
Bd. 28 OAG (Hrsg.): Kaempfer-Siebold Gedenkschrift (Deutsch und Japanisch). 314 S. Tōkyō 1966.
Bd. 29 Sachregister zu allen *Mitteilungen* 1873–1968, 57 S. Tōkyō 1968
Bd. 30–I Barth, Johannes: Kamakura. Teil I: Die Geschichte einer Stadt und einer Epoche, 468 S. Tōkyō 1969
Bd. 30–II Barth, Johannes: Kamakura. Teil II: Unterwegs zu den wichtigsten Kultstätten in und um Kamakura. 300 S. Tōkyō 1970
Bd. 31 Lee, Yu-Kuan: Preliminary Study of Chinese Ceramics in Blue and White (Ching Hua). 38 S. Tōkyō 1971

Als wissenschaftliche Zeitschrift bestehen seit 1926 die *Nachrichten,* bisher liegen 129 Hefte vor. Seit dem 2. Weltkrieg werden die *Nachrichten* von der OAG Hamburg herausgegeben.

Ein japanischer Zeitschriftenspiegel, der *Kagami,* erschien von 1962–1969 bei der OAG Tōkyō, seit 1974 in neuer Folge in Hamburg. Der *Kagami* bringt Übersetzungen japanischer Zeitschriftenartikel.

OAG-Reihe Japan modern
Bd. 1 Die Frau, hrsg. von Gebhard Hielscher. 275 S. Erich Schmidt Verlag. Berlin/Bielefeld/München 1980
Bd. 2 Geld in Japan, hrsg. von Angelika Ernst, Hans-Dieter Laumeyer, Rainer Lindberg, Ernst Lokowandt. 320 S. Erich Schmidt Verlag, Berlin/Bielefeld/München 1981

Als kleinere Veröffentlichungen erscheinen bei der OAG Tōkyō seit 1975 die *OAG aktuell,* in der Regel die Manuskripte einiger ausgewählter Vorträge, die in der OAG gehalten wurden.
An *OAG aktuell* sind erschienen:
Wegner, Helmut und Werner Handke: Die Entwicklung der japanischen Politik in den Sommermonaten 1974, Der Stand der wirtschaftlichen Entwicklung in Japan im Sommer 1974. 18 S. Tōkyō Jan. 1975
Müller, Christian: Hanois Indochinastrategie. 20 S. Tōkyō Jan. 1976
Handke, Werner: Japan in der Weltwirtschaftspolitik. 98 S. Tōkyō Febr. 1976
Haasch, Günther: Thailand – Ein neues Vietnam? 32 S. Tōkyō Juli 1976
Brandt, Elmar: Erfahrungen und Grundsätze. 19 S. Tōkyō März 1977
Sakka, Keisei: Die Rezeption europäischer Musik in Japan. 14 S. Tōkyō Mai 1977
Grewe, Wilhelm G.: Verfassung und politische Realität im heutigen Japan. 26 S. Tōkyō Mai 1978
Sonoda, Muneto: Shinran und die Jōdo-Shinshū. Das Menschenbild im neueren japanischen Buddhismus. 11 S. Tōkyō Januar 1979

Haasch, Günther: Japanisches und Deutsches Bildungssystem. 52 S. Tōkyō Febr. 1979
Leims, Thomas: Die Geschichte des Kabuki. 24 S. Tōkyō Apr. 1980
Lokowandt, Ernst: Das Verhältnis von Staat und Shintō im gegenwärtigen Japan. 26 S. Tōkyō Nov. 1980
Heuser, Robert: Das chinesische Recht: Geschichte und Gegenwart. 20 S. Tōkyō Mai 1981
Immoos, Thomas: Wie die Eidgenossen Japan entdeckten. 63 S. Tōkyō Febr. 1982, Nachdruck Nov. 1982
Martin, Helmut: Die Xinhai-Revolution von 1911 und die Modernisierungswege Chinas und Japans. 24 S. Tōkyō März 1982
Krebs, Gerhard: Die japanische Deutschlandpolitik 1936–1941. 30 S. Tōkyō Nov. 1982
Hijiya-Kirschnereit, Irmela: Was heißt: Japanische Literatur verstehen? 21 S. Tōkyō Dez. 1982

An Sonderveröffentlichungen sind erschienen:
Tashjean, John: China und die Sowjetunion. Untersuchungen zur sogenannten Starlinger-Theorie. 56 S. Hamburg 1960
Weber, A. R.: Kontorrock und Konsulatsmütze. Zur Hundertjahrfeier der OAG neu herausgegeben. 356 S. Tōkyō 1973, Nachdruck 1981
Genenz, Kay: Ost- und Südostasien. Bibliographie deutschsprachiger Monographien 1965–73. Sonderdruck der *Nachrichten.* 84 S. Hamburg 1975
Götze, Heinz: Bokuseki – Pinselspuren – 39 S. Tōkyō 1979
Cantzler, Jutta (Hrsg.): Tōkyō – Tips für Anfänger. 224 S. 2. Aufl. Tōkyō 1980
Cantzler, Jutta (Hrsg.): Umzug nach Tōkyō – Praktische Hinweise. 34 S. Tōkyō 1980
Festschrift: Das neue OAG-Haus 1979, 60 S. Tōkyō 1980
Herold, Renate: Die Blume am Arbeitsplatz. Japans Frauen im Beruf. 245 S. Erdmann Verlag, Tübingen 1980
Kaempfer, Engelbert: Geschichte und Beschreibung von Japan. Faksimiledruck der ersten deutschen Ausgabe von 1777/79. 2 Bde., 310 u. 478 S. Icones selectae plantarum, quas in Japonia collegit et delineavit Engelbertus Kaempfer. Faksimiledruck der Ausgabe von 1791. 3 S. u. 59 Foliotafeln. Engelbert Kaempfers „Geschichte und Beschreibung von Japan" – Beiträge und Kommentar. 160 S. Springer Verlag, Berlin Heidelberg New York 1980
Barth, Johannes: Beiband zu „Edo – Geschichte einer Stadt und einer Epoche Japans". 70 S. Tōkyō 1981
Yoshida-Krafft, Barbara (Hrsg.): Blüten im Wind – Essays und Skizzen der japanischen Gegenwart. 240 S. Erdmann Verlag, Tübingen 1981
Schinzinger, Robert: Aus meiner OAG Mappe. Weihnachtsansprachen in Tōkyō. 69 S. Tōkyō 1981
von Weegmann, Carl und Robert Schinzinger: Die Geschichte der OAG – 1873 bis 1980. Zwei Aufsätze. 132 S. Tōkyō 1982

OAG-Reihe JAPAN modern

Band 1: Die Frau

276 Seiten, Großoktav, kartoniert, DM 28,–, ISBN 3 503 01870 0

Gebhard Hielscher	Die Japanerin · Eine Einführung
Elisabeth Gössmann	Die Frau im alten Japan
Margret Neuss	Zwischen Meiji-Restauration und 2. Weltkrieg
Gebhard Hielscher	Die politische Rolle der Japanerin
Masako Atsumi	Die Japanerin im Rechtssystem
Sepp Linhart	Die Frau in der Familie
Tomomi Spennemann-Ōshima	Frau und Erziehung
Renate Herold	Sexualität auf japanisch
Luise Crome	Gedanken über die „freieste Frau der Welt"
Christlieb Jobst	Traditionelle Formen der Selbstverwirklichung
Renate Herold	Die berufstätige Japanerin
Verena Calenberg	Die japanische Landfrau
Barbara Yoshida-Krafft	Die Schriftstellerin
Edith Rau	Das Bild der Frau in den Medien

Band 2: Geld in Japan

320 Seiten, Großoktav, kartoniert, DM 38,–, ISBN 3 5003 01978 2

Sebastian Frobenius	Das Drama von Gold und Geld in Japan
Carl D. Goerdeler	Löhne und Gehälter
Angelika Ernst	Familienbudgets
Iwao Hoshii	Sparen und Vermögensbildung
Rainer Repke	Konsumenten-Kredite
Sebastian Frobenius und Masao Suzuki	Geld mit Geruch und Farbe
Rainer Lindberg	Banksystem und Finanzierungsmethoden in Japan
Madeleine Preisinger-Monloup	Finanzierungsstruktur der japanischen Unternehmen
Helmut Becker	Die Internationalisierung des japanischen Yen
Dietmar Thorand	Die öffentlichen Haushalte
Manfred Pohl	Die Politik und das Geld
Arnold Schölkens	Der leichte Weg zum Geld

In Vorbereitung:

Band 3: Wohnen in Japan · Band 4: Musik in Japan



Erich Schmidt Verlag
Berlin · Bielefeld · München

ISBN 3 503 02321 6